N° 5 1960 Mai

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La virginité de Marie et la naissance de Jésus

VÉRITÉ DE FOI ET PROBLÈME THÉOLOGIQUE

La virginité perpétuelle de Marie est une vérité de foi. Lors de la naissance de Jésus, cette virginité n'a subi aucune atteinte et est demeurée intacte. Depuis que dans les premiers siècles on a considéré Marie comme « toujours vierge »[1], l'affirmation de la tradition n'a jamais varié, et s'est plu à préciser que cette virginité devait être reconnue avant la naissance du Christ, dans cette naissance et après elle.

Dans cette virginité on peut distinguer deux aspects : la virginité d'esprit, qui consiste dans la volonté de s'abstenir de tout acte ou plaisir sexuel, et la virginité de corps, que l'on appelle aussi l'intégrité physique. Les deux aspects se vérifient en Marie, qui est complètement vierge. La tradition n'a pas seulement voulu affirmer la virginité morale de Marie mais encore sa virginité physique. A ce double aspect doit s'adjoindre en outre la résolution de demeurer vierge, qu'on a souvent dénommée vœu de virginité : il n'a pas suffi que Marie reste toujours vierge de fait, dans son esprit et dans son corps; elle

1. On peut citer Origène comme un des premiers à professer explicitement la virginité perpétuelle de Marie : « Toujours Vierge. Origène n'a pas l'expression dans les textes que nous lisons de lui aujourd'hui, mais il a l'idée » (G. Jouassard, *Marie à travers la patristique. Maternité divine, Virginité, Sainteté*, dans H. du Manoir, *Maria*, I, Paris, 1949, p. 81). Nous verrons plus loin que le passage d'Origène, où des commentateurs ont cru discerner une négation de la virginité de Marie dans la naissance, ne comporte pas cette négation. Quant au terme ἀειπάρθενος, « toujours vierge », il apparaît d'abord dans un texte attribué à Pierre d'Alexandrie († 311), mais dont l'authenticité n'est malheureusement pas assurée (*Frag.* I, n. 7, *P.G.*, 18, 517). On le trouve ensuite chez saint Athanase (*Frag. in Lucam*, *P.G.*, 27, 1393).

avait décidé de le demeurer, dans une consécration d'elle-même au Seigneur [2].

Pour ce qui regarde la virginité de Marie au moment de la naissance de Jésus, la vérité de foi suscite un problème théologique fort délicat. Comment a eu lieu cette naissance, qui n'a porté nulle atteinte à la virginité physique?

Depuis la fin du IV[e] siècle, les Pères puis les théologiens scolastiques ont compris la naissance virginale comme étant une naissance miraculeuse, *ex utero clauso* : Jésus serait né sans ouvrir le sein de sa mère, et c'est ainsi qu'il aurait laissé intacte la virginité de Marie. Ce passage miraculeux a été parfois comparé à celui du Christ ressuscité, entrant dans le cénacle toutes portes closes [3].

Du fait qu'elle n'ouvre pas le sein de Marie, cette naissance est sans douleur. Marie a échappé, en vertu de sa pureté virginale, aux douleurs de l'enfantement qui avaient été imposées à Eve à la suite du péché [4]. Et des auteurs ont souligné le contraste entre l'absence de douleur au moment de la naissance de Jésus et la présence de la douleur dans le cœur de Marie au Calvaire [5].

Cependant, cette manière de concevoir la naissance virginale n'a jamais été approuvée officiellement par une déclaration infaillible de l'autorité doctrinale de l'Eglise. Lorsque la virginité de Marie dans la naissance de Jésus a été énoncée par le magistère, elle l'a été sans spécification. Pour affirmer cette virginité, le premier concile de Latran se borne à dire que Marie « a engendré sans corruption » ; l'expression semble indiquer simplement qu'elle a engendré sans dommage pour sa virginité [6]. La constitution de Paul IV, en 1555, déclare que Marie « a toujours persévéré dans l'intégrité de la virginité, c'est-à-dire avant l'enfantement, dans l'enfantement, et perpétuellement

2. Le problème de cette promesse ou de ce vœu de virginité a été traité dans l'article *Vierge entre les vierges,* dans *N.R.Th.,* 1957, p. 463-477.

3. La comparaison est déjà employée par S. Jérôme dans sa lettre à Pammachius (*Epist.* 48, *P.L.,* 22, 510), bien que le saint docteur n'ait pas voulu affirmer une naissance miraculeuse.

4. Cfr Gn 3, 16.

5. Cfr p. ex. S. Jean Damascène, *Homil.* 2, 14, *P.G.,* 96, 741.

6. Denzinger, 256 : « ... incorruptibiliter eam (eum?) genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate ». Dans l'analyse philologique du sens des termes, Christine Mohrmann observe que l'adverbe « incorruptibiliter » et l'adjectif « indissolubili » ont ici un sens qu'ils ont fréquemment dans les textes tardifs : « incorruptibiliter » équivaut à « incorrupte » et signifie « comme une vierge », rien de plus ; « indissolubili » est l'équivalent de « indissoluta », demeurant intacte (Note citée par D. Ryan, *Perpetual Virginity,* dans K. M. McNamara, *Mother of the Redeemer,* Dublin, 1959, p. 119, n. 53). D'autre part, on ne pourrait déduire de la mention « secundum sanctos Patres » qu'il faille entendre par génération sans corruption un enfantement *ex utero clauso,* selon l'opinion de certains Pères, car précisément le concile n'a pas repris une telle expression, alors qu'il aurait pu aisément le faire s'il avait voulu affirmer ce point.

après l'enfantement [7] » ; aucune précision n'est donnée sur le mode de l'enfantement. Malgré les affirmations de Pères et de théologiens sur ce mode, reconnu comme prodigieux, l'autorité de l'Eglise n'a donc pas voulu s'engager jusque là, et a jugé suffisante l'affirmation d'une virginité complète de Marie dans l'enfantement [8].

Ce qu'on peut retenir plus particulièrement de ces déclarations du magistère, c'est l'étroite connexion de la virginité dans l'enfantement avec la virginité antérieure à la naissance, et la virginité qui a suivi. Dans les documents ecclésiastiques, ces trois moments de la virginité sont présentés comme ceux d'une même virginité qui se continue. Il y a là une insinuation qu'on ne pourrait guère adopter, pour le moment de la naissance, une autre notion de la virginité que celle qu'on admet pour les périodes antérieure et postérieure.

Or si l'on propose l'idée d'une virginité qui exige un mode extraordinaire et merveilleux de naissance, ne modifie-t-on pas, en l'amplifiant indûment, ce qui est signifié par la virginité avant et après la naissance? Avant et après la naissance, Marie est restée vierge en ce sens qu'aussi bien son âme que son corps sont demeurés exempts de tout acte sexuel ou de toute sensation qui s'y rapporte. On ne voit pas à quel titre cette exemption réclamerait, pour le moment de la naissance, un prodige, car pareille exemption ne paraît pas mise en péril par le fait de l'enfantement. Pourquoi devrait-on, pour ce moment-là, invoquer une idée différente de virginité, avec un objectif autre que la préservation et l'abstention à l'égard de toute activité sexuelle?

C'est ici que se pose le problème dans son acuité. Dans quelle mesure devons-nous continuer à faire nôtre l'idée d'une naissance miraculeuse, qui ne paraît pas exigée par la virginité corporelle considérée en elle-même, mais qui a été si souvent affirmée depuis le V^e^ siècle par des écrivains ecclésiastiques?

Au nom de la biologie, A. Mitterer a envisagé de front le problème, et s'est efforcé de montrer que non seulement la virginité n'exigeait pas en Marie que la naissance de Jésus ait lieu d'une manière miraculeuse, mais encore que la maternité corporelle, pour être véritable et complète, supposait une naissance de condition normale, avec la

---

7. Denzinger, 993. Dans l'expression « in virginitatis integritate », le terme « integritas » est simplement synonyme de « virginitas », comme l'observe C. Mohrmann (dans Ryan, *art. cit.*, p. 121, n. 55) ; il s'agit d'un génitif d'inhérence, où les deux mots ont pratiquement le même sens, génitif usuel dans le style ecclésiastique et la liturgie romaine.

8. « Si des théologiens basent leurs vues (c'est-à-dire que le Christ est né *ex utero clauso*) sur ces documents ecclésiastiques, l'évidence philologique est contre eux » (C. Mohrmann, *ibid.*).

douleur qui y est usuellement attachée [9]. En fait, Mitterer a exprimé plus ouvertement et plus brutalement ce que d'autres avaient semblé insinuer avant lui, au moins comme possibilité [10], et ses idées ont trouvé un accueil favorable chez plusieurs théologiens [11].

Avant d'examiner les raisons que l'on peut faire valoir en faveur d'une naissance virginale de mode normal, et d'apprécier les arguments de Mitterer, nous devons considérer l'origine de la tradition, que Mitterer, vu le caractère biologique de son étude, s'est abstenu expressément d'envisager. Nous avons rappelé brièvement ce que beaucoup d'auteurs affirment depuis la fin du IV^e^ siècle, mais il nous faut encore voir ce que l'on peut tirer du témoignage de l'Ecriture et quelle est la pensée patristique durant les quatre premiers siècles.

LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉCRITURE

Une toute première annonce de la naissance virginale du Sauveur se découvre dans l'oracle d'Isaïe : « Voici que la Vierge a conçu et qu'elle enfante un fils; et elle lui donne le nom d'Emmanuel [12] ». L'enfantement par la Vierge fait partie du signe donné par Yahwé, et à ce titre on pourrait l'appeler prodigieux ou miraculeux. Mais il est prodigieux uniquement en tant qu'il résulte de la conception virginale. Le prophète n'envisage certainement pas un enfantement dont le mode serait extraordinaire. Il songe à un enfantement ordinaire, qui doit sa valeur de signe divin à la vierge. Dans sa pensée, la vierge

---

9. *Dogma und Biologie der Heiligen Familie,* Vienne, 1952, p. 98-132 (cfr *N.R.Th.,* 1954, p. 1101).

10. Ainsi, E. C. Messenger (*Two in One Flesh,* II, Londres, 1948, p. 101) inclinait à penser, à la suite du P. Martindale, que l'Eglise n'imposait pas de détermination physiologique concernant l'enfantement virginal.

11. Les recensions du livre de Mitterer ont été généralement favorables, et, lorsque des critiques lui furent adressées, elles concernaient surtout un autre chapitre que celui où l'auteur traite de la naissance de Jésus. Comme témoins de cet accueil sympathique, on peut voir notamment O. Semmelroth, dans *Scholastik,* 28 (1953), p. 310; K. Rahner, dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* 75 (1953), p. 500 s.; R. Valcanover, dans *Antonianum,* 30 (1955), p. 71-74; l'article de H. Doms, *Ein Kapitel aus der gegenwärtigen Beziehung zwischen Theologie und Biologie,* dans *Theologische Revue,* 48 (1952), p. 201-212; à propos des idées de Mitterer mentionnées sans désapprobation par L. Ott dans le *Précis de Théologie Dogmatique,* trad. angl., l'avis favorable de Ch. Davis, dans *Clergy Review,* 41 (1956), p. 545. On peut encore citer W. Dettloff, *Virgo-Mater, Kirchenväter und moderne Biologie zur jungfräulichen Mutterschaft Mariens,* dans *Wissenschaft und Weisheit,* 20 (1957), p. 221-226; D. Ryan, *art. cit.* On peut aussi mentionner, dans la ligne de la position de Mitterer, Clifford E. L. Henry, *A Doctor Considers the Birth of Jesus,* dans *The Homiletic and Pastoral Review,* 54 (1953), p. 219-223.

12. Is 7, 14. Sur le sens de l'oracle, cfr J. Coppens, *La prophétie de la Almah, Is. VII, 14-17,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 38 (1952), p. 648-678.

ne perd pas sa qualité de vierge par cet enfantement, et lorsqu'elle donne à l'enfant le nom d'Emmanuel, elle est toujours « la vierge » dont il a parlé. C'est même, semble-t-il, à titre de mère virginale qu'elle reçoit la mission qui était d'ordinaire dévolue au père, donner le nom à l'enfant [13].

On s'est souvent prévalu du récit évangélique de la naissance de Jésus pour conclure que l'enfantement avait dû être sans douleur, et se produire suivant un mode prodigieux. En effet, saint Luc nous raconte qu'après avoir mis au monde son fils premier-né, Marie l'a enveloppé de langes et l'a couché dans une crèche (II, 7). On en déduit qu'elle n'aurait pu donner ces soins à l'enfant si elle venait de passer par les douleurs d'un accouchement normal.

Le raisonnement n'est guère convaincant. Car on cite des cas où la mère, immédiatement après l'accouchement, se met à marcher [14]; et même en ne recourant pas à des cas exceptionnels, on peut penser que l'accouchement normal ne rendait pas Marie absolument incapable de donner ces premiers soins à son enfant. Cela pouvait lui être physiquement pénible, mais ce n'était pas impossible. L'évangéliste ne voulait d'ailleurs pas, en rapportant ce trait, souligner la virginité de Marie, mais plutôt les conditions de pauvreté qui entouraient la naissance de Jésus [15], en même temps que la réalité et l'étendue du rôle maternel de Marie.

Ailleurs, saint Luc se sert d'un langage qui donne nettement l'impression que dans sa pensée il n'était pas question d'un enfantement survenu de manière prodigieuse. Il nous montre Marie se rendant au Temple pour la purification exigée par la loi après l'accouchement, et il cite la prescription légale : « Tout enfant mâle qui ouvre le sein maternel sera consacré au Seigneur » (II, 23). Certes, il s'agit d'une expression consacrée pour désigner le premier-né [16], et saint Luc ne fait que la citer en ce sens. Toutefois, il aurait évité cette expression s'il avait eu l'idée ou reçu l'information que Jésus à sa naissance n'avait pas ouvert le sein de Marie. Lui qui prend un tel soin de bien nous renseigner sur la conception virginale et l'opération miraculeuse du Saint-Esprit, se serait abstenu de tout terme qui lui aurait paru mettre en péril la virginité de Marie. Dans la mention de l'ouverture du sein maternel, il ne voyait aucun inconvénient ni aucun danger.

---

13. Dans cette mission de donner le nom à l'enfant, Mgr Coppens reconnaît une confirmation de son état de vierge: *art. cit.*, p. 656.

14. Le P. Lagrange (*Evangile selon S. Luc*, Paris, 1921, p. 71) cite le cas extraordinaire de « cette femme de Bethléem de nos jours qui ayant accouché en ramassant du bois est revenue avec son enfant sans abandonner son fagot ».

15. J. Schmid (*Das Evangelium nach Lukas*, Ratisbonne, 1940, p. 53 s.) estime que l'évangéliste a voulu montrer la pauvreté et l'humilité de la naissance du Sauveur.

16. Cfr Ex 13, 12; Nb 18, 15.

Nous pouvons affirmer que tout en possédant des informations de première valeur sur la naissance de Jésus, il n'avait jamais entendu, par les sources dont il tenait ces renseignements, la description ni l'évocation d'un miracle qui aurait eu lieu au moment de la naissance, dans le mode de cette naissance. Et en outre nous pouvons conclure qu'une ouverture du sein maternel ne lui paraissait pas porter atteinte à l'honneur virginal de Marie. Elle ne posait pas pour lui de difficulté.

LE RÉCIT DE LA NAISSANCE MIRACULEUSE DANS LES APOCRYPHES

Ce n'est pas dans l'Ecriture, nous venons de le constater, que s'est présentée l'idée de la naissance miraculeuse; cette idée n'était pas notamment contenue dans la tradition parvenue à saint Luc, tradition qui devait remonter, en dernière analyse, au témoignage de la Vierge Marie elle-même.

L'idée se fait jour dans un autre courant, celui de récits populaires merveilleux que véhiculent les apocryphes [17]. Dans ces apocryphes, nous rencontrons pour la première fois le récit de la naissance de Jésus sous la forme d'un prodige. Le récit que l'on trouve dans l'*Ascension d'Isaïe* peut dater de la fin du I^er^ siècle [18] : comme Marie et Joseph étaient seuls, « Marie regarda de ses yeux et vit un petit enfant, et elle fut effrayée. Et après qu'elle fut effrayée, son sein se trouva comme précédemment avant qu'elle eût conçu [19]. »

Les *Odes de Salomon,* du début du II^e^ siècle [20], déclarent que Marie enfante sans douleur, et sans avoir besoin de sage-femme; elle enfante « comme un homme », par sa volonté [21]. Au contraire, le *Protévangile de Jacques,* vers 150 [22], fait intervenir une sage-femme, témoin du prodige, de l'apparition du petit enfant qui surgit d'une nuée lumineuse enveloppant la grotte. Cette sage-femme raconte à Salomé qu'une vierge a enfanté miraculeusement; Salomé qui veut vérifier le fait a la main brûlée mais bientôt après guérie [23].

A ce récit ou à un récit analogue fait écho Clément d'Alexandrie, mais sans le reprendre spécialement à son compte et en ayant un ob-

---

17. Sur le témoignage des apocryphes, cfr J. C. Plumpe, *Some little-known Early Witnesses to Mary's Virginitas in Partu,* dans *Theological Studies,* 9 (1948), p. 570-577.

18. Cfr R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah,* Londres, 1900, p. XXII s., XXXVII s., XLIV s.; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe,* Paris, 1909, p. 60.

19. XI, 2; éd. Tisserant, p. 202 s.

20. Cfr J. Labourt-P. Battifol, *Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120,* Paris, 1911, p. 121.

21. *Ode* XIX, trad. W. Bauer, Berlin, 1933, p. 41.

22. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins,* Paris, 1910, p. 99 s.

23. *Ibid.,* p. 251 s.

jectif tout différent : il veut montrer la virginité des Ecritures. Il déclare en effet que les Ecritures enfantent la vérité et néanmoins demeurent vierges. Lorsqu'il fait usage d'une prétendue citation scripturaire : « elle a enfanté, et n'a pas enfanté », il l'explique par le fait qu'« elle a conçu de soi-même, et non d'une union [24] ». L'enfantement est donc virginal en raison de la conception.

Il n'est pas démontré que les récits apocryphes de la naissance miraculeuse sont d'inspiration docète [25]. On doit certes remarquer que leur manière de décrire la naissance fait songer au docétisme; l'enfant apparaît plutôt qu'il ne naît, et cette apparence de naissance s'accorderait avec une apparence de chair humaine. Néanmoins, il ne semble pas que les auteurs des apocryphes cités professaient, à la manière des docètes, une Incarnation simplement apparente. Ils ont plutôt été guidés par la préoccupation d'affirmer le plus clairement possible, et par des descriptions péremptoires, la permanence de la virginité de Marie dans la naissance de Jésus [26]. A ce titre, ils apparaissent comme les témoins de la foi authentique de l'Eglise, de la véritable tradition. Ils attestent que les chrétiens croyaient à l'enfantement virginal, et répudiaient l'idée que Marie aurait perdu sa virginité par le fait de la naissance de son enfant.

Cependant, dans la valeur de ce témoignage, il faut distinguer soigneusement l'idée fondamentale et le revêtement légendaire, merveilleux, sous lequel elle est présentée. Il en ira de même pour les apocryphes qui raconteront la mort et l'assomption de Marie; autant l'idée de l'assomption qu'ils proposent répond à une intuition profonde de la foi chrétienne et sera finalement accueillie et définie comme vérité de foi, autant la présentation de cette idée dans un cadre merveilleux devra être écartée comme purement légendaire. En laissant tomber le décor d'une réunion solennelle de Jésus et des apôtres autour de Marie mourante, puis du cortège qui emporte glorieusement la Vierge dans les cieux [27], on a retenu le fait essentiel de l'Assomption. Ne serait-ce pas de manière analogue qu'il faudrait apprécier le témoignage des apocryphes dans le domaine de la virginité? Si le fait essentiel de la virginité de Marie dans la naissance est à retenir, il faut se défier de sa représentation sensible, trop manifestement légendaire et trop exposée au reproche de docétisme.

---

24. *Stromates*, VII, 16, *P.G.*, 9, 532; CSEG, 17 (éd. O. Staehlin, III), p. 66.

25. Cfr Plumpe, *art. cit.*, qui proteste contre l'accusation de docétisme admise par G. T. Stokes, H. Weinel, E. Amann pour le récit de l'*Ascension d'Isaïe* (p. 573).

26. C'est ce qu'affirment Tisserant (*op. cit.*, p. 204) et Plumpe (*art. cit.*, p. 574) pour le récit le plus suspect, celui de l'*Ascension d'Isaïe*; de même Plumpe (p. 572) pour le *Protévangile de Jacques*.

27. Sur la doctrine de l'Assomption et les récits apocryphes, cfr M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Rome, 1954, p. 103-171.

Ainsi, c'est justement sur le caractère merveilleux, prodigieux de l'enfantement, que porterait la défiance, sans qu'on omette pour autant de reconnaître la valeur de l'affirmation fondamentale sur la naissance virginale.

LES TÉMOIGNAGES PATRISTIQUES DES QUATRE PREMIERS SIÈCLES

Une déclaration de saint Ignace d'Antioche, qui considère « la virginité de Marie, son enfantement ainsi que la mort du Seigneur » comme « trois mystères [28] », laisse supposer que dans la pensée de l'évêque martyr, l'enfantement était tenu pour virginal. Mais aucune précision n'est ajoutée, et on ne pourrait voir dans le texte une allusion à un prodige d'ordre sensible par le fait que l'enfantement est appelé un mystère; car la mort du Christ, qui n'est pas un prodige, est regardée elle aussi comme un mystère [29].

Le témoignage de saint Irénée est plus intéressant, car il paraît se référer au mode de l'enfantement virginal. Parlant de l'oracle d'Isaïe sur l'Emmanuel, l'évêque de Lyon déclare : « Ceux qui annonçaient l'Emmanuel (né) de la Vierge, révélaient l'union du Verbe de Dieu avec sa créature : car le Verbe sera chair, et le Fils de Dieu Fils de l'homme; il le sera, lui qui est pur, en ouvrant d'une manière pure un sein pur, ce sein qui régénère les hommes en Dieu et que lui-même a fait pur, et devenu ce que nous sommes il est le Dieu fort et a une ineffable origine [30]. »

Certains commentateurs ont prétendu qu'il s'agissait du sein de l'Eglise, d'où provient la régénération spirituelle des hommes, et auquel le Christ a conféré la pureté [31]. Mais de toute façon, même s'il faut reconnaître que l'idée de l'Eglise est à l'arrière-plan de la pensée de l'auteur, le contexte montre bien qu'il s'agit avant tout de la Vierge Marie, mère de l'Emmanuel. Que par la mise au monde de Jésus, la Vierge régénère les hommes en la vie divine, c'est une idée familière à saint Irénée : pour lui, le Christ récapitule en lui l'humanité, et il naît de la Vierge comme le premier-né d'un grand nombre de frères,

28. *Eph.*, XIX, 1.

29. C'est ce que note E. P. Nugent, *The Virginity in partu,* dans *Ephemerides Mariologicae,* 8 (1958), p. 259.

30. *Adv. Haer.*, IV, 33, 11, *P.G.*, 7, 1080 B; éd. Harvey, II, p. 266. « Qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant : quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei Filius hominis, purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit, et hoc factus quod et nos, Deus fortis est, et inenarrabile habet genus ».

31. C'est l'opinion de Massuet, dans la note 29 de l'édition de Migne (*P.G.*, 7, 1074), et surtout de A. Müller, *Ecclesia-Maria,* Fribourg, 1955, p. 69-73.

de tous ceux dont il est le chef et qui sont en quelque sorte nés avec lui du sein virginal de Marie [32]. Aussi, en devenant mère de Jésus, Marie est devenue principe de notre régénération.

Or, incontestablement, saint Irénée parle d'une ouverture du sein virginal. On ne pourrait minimiser la valeur de l'affirmation en déclarant que l'accent est mis non sur le verbe (« ouvrant »), mais sur l'adverbe (« d'une manière pure ») [33]. Car dans sa lutte contre les gnostiques, l'évêque de Lyon veut souligner la réalité de l'Incarnation, en décrivant de façon concrète la naissance de Jésus, par l'ouverture du sein maternel.

D'autre part, il tient à observer que cette naissance n'a comporté aucune souillure, qu'elle a eu lieu dans une pureté intégrale : pureté de Jésus, pureté du sein de Marie, pureté de la manière dont le sein a été ouvert [34]. C'est qu'en effet, il attache grande importance au fait que Jésus est né d'une Vierge, et il entend manifestement par là que la virginité de Marie a subsisté dans la naissance, à laquelle elle contribue à donner son prix. L'expression « premier-né de la Vierge » suppose cette coïncidence merveilleuse de la virginité et de l'enfantement. Saint Irénée admet donc le caractère virginal de l'enfantement [35], tout en le conciliant avec l'ouverture du sein maternel qui en est le mode normal. Cette ouverture par l'auteur de toute pureté n'a fait que confirmer la pureté virginale de Marie [36].

---

32. Cfr P. Galtier, *La Vierge qui nous régénère,* dans *Recherches de Science Religieuse,* 5 (1914), p. 136-145, et surtout G. Jouassard, *« Le premier-né de la Vierge » chez saint Irénée et saint Hippolyte,* dans *Revue des sciences religieuses,* 12 (1932), p. 509-532. On notera que tout en reconnaissant le bien-fondé de l'interprétation de Müller pour un texte d'Irénée (*Adv. Haer.,* IV, 33, 4; cfr *Ecclesia-Maria,* p. 64-68), Mgr Jouassard maintient sa propre interprétation pour le texte que nous examinons (*La théologie mariale de saint Irénée,* dans *L'Immaculée Conception,* VII[e] Congrès Marial National, Lyon, 1954, p. 276, n. 15).

33. W. J. Burghardt estime probable que l'accent porte sur l'adverbe; il trouve « paradoxale » la phrase d'Irénée, et ce paradoxe existe vraiment pour tout lecteur qui regarde la virginité *in partu* comme excluant l'ouverture du sein maternel (*Mary in Western Patristic Thought,* dans J. B. Carol, *Mariology,* I, Milwaukee, 1955, p. 122).

34. Il est bien vrai que l'insistance est mise avant tout sur cette pureté : « purus pure puram aperiens vulvam ». Pas d'expression plus frappante pour indiquer qu'Irénée ne voyait dans l'ouverture du sein maternel aucun dommage causé à la pureté de Marie.

35. On sait que H. Koch a nié que pour Irénée Marie soit demeurée vierge (*Adhuc Virgo,* Tubingue, 1929; *Virgo Eva - Virgo Maria,* Berlin-Leipzig, 1937). Pour la réfutation de cette négation, cfr Jouassard, *art. cit.,* dans *Rev. Sc. Rel.,* et dans *Maria,* p. 75; J. Lebon, dans *Revue d'Hist. Eccl.,* 39 (1938), p. 338-340; P. Simonin, *Rev. des Sc. Phil. et Théol.,* 28 (1939), p. 299-300.

36. Saint Irénée ajoute en effet : « quam ipse puram fecit ». C'est Jésus qui a donné cette pureté à sa mère. Cela n'implique pas que Marie ait été atteinte auparavant de quelque impureté; l'évêque de Lyon ne se prononce nulle part sur l'état de sainteté de Marie avant l'Annonciation (cfr Jouassard, *art. cit.,* dans *Maria,* p. 75). Ce qui est certain d'après notre texte, c'est qu'en venant

Aussi, lorsqu'en d'autres endroits saint Irénée parle de l'enfantement merveilleux, inattendu [37], il entend ce caractère merveilleux non pas à la manière des apocryphes, d'un mode prodigieux d'enfantement, mais du miracle que signifie un enfantement virginal. Ce qui est merveilleux et inattendu, c'est le fait essentiel d'une Vierge qui donne naissance à un enfant, fait dont saint Irénée a bien compris l'immense portée, non seulement pour le Christ lui-même, mais pour notre régénération à tous.

Tertullien pense, comme l'évêque de Lyon, que l'enfantement a eu lieu de manière normale. Il réagit contre les docètes, et il affirme que Jésus est né non pas par une Vierge (*per Virginem*) mais d'une Vierge (*ex Virgine*) [38]; dans cette naissance, le sein maternel de Marie a joué le rôle actif qui lui convient; un enfantement normal était d'ailleurs nécessaire, au point de vue physique, pour que Marie puisse allaiter son enfant [39]. Mais dans son opposition au docétisme, Tertullien est allé trop loin et a prétendu que par la naissance de Jésus, Marie avait perdu sa virginité [40]. En déclarant qu'à ce moment Marie cesse d'être vierge, il s'écarte de l'opinion de la tradition représentée par saint Irénée. Il s'en écartera encore davantage en prétendant que Marie n'a pas vécu en vierge après la naissance de Jésus.

Origène reproche sévèrement à Tertullien d'avoir nié la virginité de Marie après la naissance; il considère cette opinion comme insensée

---

dans le sein de Marie, le Fils de Dieu lui a apporté une nouvelle pureté ou sainteté. La mention « quam ipse puram fecit » n'est pas non plus une raison d'appliquer le texte de préférence à l'Eglise (Müller, *op. cit.*, p. 72).

37. *Adv. Haer.*, IV, 33, 4; *P.G.*, 7, 1074 B-1075 A; Harvey, II, p. 259; ce texte est à corriger, d'après la version arménienne : « Quomodo relinquent... per fidem regenerentur » (A. Müller, *op. cit.*, p. 65). Certes, l'expression « per fidem regenerentur » vise notre régénération dans l'Eglise, mais les termes « in novam generationem, mire et inopinate a Deo, in signum salutis datam, quae est ex virgine » se rapportent à la naissance virginale du Christ, signe et principe de notre salut. Les qualifications « mire et inopinate » sont expliquées par « quae est ex virgine ». Dans le même sens, *Démonstration de la prédication apostolique*, 54; *Patrologia orientalis*, t. XII, 701 : « l'enfantement par la Vierge, inattendu et incompréhensible ».

38. *De carne Christi*, 20, *P.L.*, 2, 785.

39. *Ibid.*, 787. On ne peut tenir que le Verbe se soit fait chair « non ex vulvae communicatione, nihil operata vulva, nihil functa, nihil passa ». « Respondeant obstetrices, medici et physici, de uberum natura, an aliter manare soleant, sine vulvae genitali passione... »

40. *Ibid.*, 790 : « Et si virgo concepit, in partu suo nupsit, ipsa patefacti corporis lege, in quo nihil interfuit, de vi masculi admissi, idem illud sexus resignaverit. » L'ouvrage *De carne Christi* est de la période semi-montaniste ou montaniste. Tertullien complète sa négation de la virginité *in partu* en niant la virginité *post partum* (*De virginibus velandis*, 6; *P.G.*, 2, 898; *De monogamia*, 8; *P.G.*, 2, 939).

et hérétique [41]. Il tient donc le principe que Marie est toujours demeurée vierge. Mais pas plus que saint Irénée, il ne considère l'ouverture du sein maternel comme un obstacle à la permanence de la virginité. Pour Origène, l'enfantement de mode normal n'a nullement porté atteinte à la virginité de Marie; au contraire, il a consacré cette virginité.

Voici en effet ce que signifie pour lui le mot de la loi juive repris par saint Luc lors de la présentation de Jésus au Temple : « Tout enfant mâle qui ouvre le sein maternel... » Il y a quelque chose de sacré, estime-t-il, dans cette expression. Car à proprement parler elle s'applique uniquement au cas de Jésus. Celui-ci a été le seul enfant à ouvrir le sein de sa mère; chez les autres mères, ce n'est pas lors de la naissance mais auparavant qu'a lieu cette ouverture, tandis que le sein de Marie, sacré et digne de toute vénération, était demeuré auparavant intact [42]. Par conséquent, aux yeux d'Origène, l'ouverture du sein maternel, loin d'impliquer quelque déshonneur, manifeste la sainteté virginale de Marie [43].

Au IV^e^ siècle, saint Epiphane, qui a inséré dans la formule du Credo le terme « toujours-vierge » pour qualifier Marie [44], reprend l'idée d'Origène. Le Fils unique de Dieu, dit-il, est celui qui « ouvre vraiment le sein de sa mère ». De tous les premiers-nés, aucun ne pouvait accomplir cette parole de l'Ecriture : « si ce n'est seulement le Monogène, qui a ouvert un sein virginal; car en lui seul cela s'est accompli, et en personne d'autre [45]. »

Quelques années avant ce témoignage d'Epiphane, un autre témoignage de l'Eglise d'Orient, en 370, nous est fourni par saint Athanase, qui professe lui aussi la virginité perpétuelle de Marie. Il veut souligner que par l'Incarnation le Verbe a assumé un corps véritable, et qu'il y a eu véritable naissance. Cette naissance a été conforme à la nature; c'est cette naissance naturelle qui avait été annoncée par l'ange

41. *In Luc., Hom.* 7; *P.G.*, 13, 1818; cfr *Comment. in Mat.*, IX, 17; *P.G.*, 13, 877; *Comment. in Ioa.*, I, 6; *P.G.*, 14, 32.

42. *In Luc., Hom.* 14; *P.G.*, 13, 1836 : « Omne, inquit, masculinum quod aperit vulvam. Sacratum quidpiam sonat. Quemcunque enim de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suae, ut Dominus Jesus, quia omnium mulierum non partus infantis sed viri coitus vulvam reserat. Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est quo et partus editus, quia sanctum uterum et omni dignatione venerationis venerandum ante nativitatem Christi masculus omnino non tetigit. »

43. C'est dire qu'on ne peut mettre en doute l'affirmation de l'intégrité virginale parfaite de Marie chez Origène; mais évidemment il faut se mettre au point de vue de l'auteur, et ne pas vouloir le juger ni l'interpréter au nom d'une virginité qui exclurait nécessairement l'ouverture du sein maternel.

44. Denzinger, 13.

45. *Haer.*, III, 2, 78, 19; *P.G.*, 42, 729. La traduction latine de Migne est défectueuse.

Gabriel lorsqu'il avait déclaré : « ce qui naîtra de toi » (Lc, I, 35), et non pas simplement « en toi », car il ne suffisait pas de la conception miraculeuse. De cette naissance conforme à la nature, plusieurs autres indices nous sont donnés dans l'évangile : Marie a emmailloté son enfant; elle l'a nourri de son lait (Lc, XI, 27), ce qui aurait été impossible pour elle sans enfantement; un sacrifice a été offert en raison de l'enfant qui avait ouvert le sein maternel [46].

Amphiloque d'Iconium affirme lui aussi que Jésus, en naissant, a ouvert le sein de sa mère, mais que cette ouverture n'a nullement lésé sa virginité, car du point de vue de cette virginité, les portes sont restées closes, fermées à tout commerce humain [47].

En Syrie, saint Ephrem déclare de même : « par sa naissance, Il a ouvert le sein fermé; par sa résurrection, il a ouvert la tombe fermée [48] ». Il maintient que la virginité de Marie est restée intacte [49].

En Occident, saint Hilaire déclare à plusieurs reprises que Jésus est né selon la loi des naissances humaines : alors qu'il n'avait pas été conçu suivant la loi de la conception humaine, il est né en se conformant à la loi de la naissance. L'évêque de Poitiers y reconnaît une merveilleuse condescendance de la toute-puissance divine, qui a voulu s'abaisser jusque-là [50].

Nous retrouvons encore, chez saint Ambroise [51] et chez saint Jérô-

46. *Epist. ad Epict.*, 5; *P.G.*, 26, 1058.

47. *Oratio 2 in occursum Domini*, 2-3; *P.G.*, 39, 48-49.

48. *Explanatio evangelii concordantis*, c. 21, n. 2; *CSCO*, 137, 312 et 145, 223.

49. *Ibid.*, c. 2, n. 6, 8; *CSCO*, 137, 26-28 et 145, 20. L'œuvre que nous citons est authentique, alors que les passages des hymnes qu'on a souvent invoqués pour attribuer à S. Ephrem l'idée d'un enfantement de mode prodigieux sont d'authenticité douteuse. Cependant Mgr Jouassard met en garde contre les infidélités de la traduction arménienne du Commentaire sur le Diatessaron; aussi la mention d'un enfantement sans douleur doit-elle être accueillie avec prudence (*Explanatio*, c. 2, n. 6). Nous retenons simplement du témoignage de cette œuvre ce qui concorde avec un texte qui nous est parvenu en langue syriaque et qui est certainement authentique, et où S. Ephrem déclare que Jésus est venu au monde dans les douleurs de l'enfantement (Madrascha IV *sur les Scrutateurs*; traduction allemande de P. Zingerle, *Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien*, II, Kempten, 1873, p. 61-62; cette traduction évite le mot « douleur », mais le traducteur le reproduit en note; cfr Jouassard, *art. cit.*, dans *Maria*, p. 88, n. 10). Burghardt a raison de conclure qu'aux yeux d'Ephrem, le Dieu incarné pouvait ouvrir le sein de Marie sans violer sa virginité (*Mary in Eastern Patristic Thought*, dans J. B. Carol, *Mariology*, II, Milwaukee, 1957, p. 110).

50. *De Trinitate*, II, 24-27; X, 47; *P.L.*, 10, 66-68, 380. On a invoqué un autre passage du *De Trinitate*, III, 19 (*P.L.*, 10, 87) comme affirmation d'un enfantement miraculeux : « perfectum ipsa de suis non imminuta generavit ». Mais en réalité, cette expression « de suis imminuta » se rapporte, en vertu du contexte, à la conception de l'enfant, qui n'a lésé en rien la virginité de Marie. Le début de la phrase est celui-ci : « Et certe non suscepit quod edidit, sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore provexit, et perfecta... ».

51. *Exp. Ev. sec. Lucam*, II, 57; *P.L.*, 15, 1573 : « Hic ergo solus aperuit sibi vulvam... hic est qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret ».

me [52], la vue d'Origène selon laquelle Jésus a été le seul enfant à ouvrir le sein maternel.

On peut donc dire que, jusque vers la fin du IV^e siècle, la tradition patristique a affirmé l'enfantement virginal, mais en le considérant comme soumis aux conditions normales de la naissance humaine. L'ouverture du sein maternel par l'enfant était même regardée comme tout à l'honneur de Marie et de sa virginité. Nous ne connaissons pas de témoignage patristique de cette période qui affirmerait une naissance de mode prodigieux [53].

Cependant, un changement va se produire. Il est provoqué par l'entrée en scène de Jovinien, qui dans sa lutte contre l'ascétisme des vierges, en vient à nier l'enfantement virginal. Dans sa réaction contre cette erreur, saint Ambroise, qui avait autrefois admis l'ouverture du sein maternel, déclare désormais que la naissance a eu lieu sans cette ouverture [54].

De son côté, saint Jérôme, qui combat également les erreurs de Jovinien, continue à affirmer l'enfantement virginal sous la forme où il avait défendu auparavant la virginité de Marie. Il avait décrit en termes réalistes la naissance de Jésus, termes qui ne pouvaient laisser aucun doute sur la condition normale de cette naissance [55]. Dorénavant, il insiste davantage sur le caractère virginal de cette naissance, mais il persiste à parler de l'ouverture du sein maternel, et il laisse entendre qu'il n'a pas changé d'avis, à la différence de saint Ambroise, sur le mode de l'enfantement. Lorsqu'il écrit que « seul le Christ a ouvert les portes closes du sein virginal, qui sont néanmoins demeurées perpétuellement fermées », il veut sans doute dire que le sein de Marie, tout en ayant été ouvert par Jésus, est resté fermé par la virginité, fermé à tout commerce humain [56]. Saint Jérôme per-

---

52. *Adv. Pelagianos,* II, 4; *P.L.,* 23, 538.

53. Nous avons vu que Clément d'Alexandrie cite une description de l'enfantement prodigieux, plus exactement la vérification par la sage-femme, racontée dans le *Protévangile de Jacques.* Mais il a soin d'écrire : « Certains disent... » (*P.G.,* 9, 529) et n'en garantit donc pas la vérité.

54. « Bona porta Mariae quae clausa erat et non aperietur. Transivit per eam Christus sed non aperuit » (*De instit. virg.,* VIII, 54; *P.L.,* 16, 320; cfr VIII, 55). On ne pourrait, avec E. Dublanchy (*Marie, D.T.C.,* IX, 2375), interpréter par ce passage celui du commentaire de S. Luc, qui est antérieur à la lutte contre Jovinien, et qui parle d'ouverture du sein maternel. On doit reconnaître un changement d'opinion chez saint Ambroise.

55. « ...partum, sanguinem, pannos... » (*De perpetua virg., adv. Helvidium,* 18, *P.L.,* 23, 202). « Novem mensibus in utero ut nascatur exspectat, fastidia sustinet, cruentus egreditur... » (*Epist.* XXII, 39; *P.L.,* 22, 423).

56. « Solus enim Christus clausas portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae iugiter permanserunt. Haec est porta orientalis clausa, per quam solus Pontifex egreditur et ingreditur, et nihilominus semper clausa est. » (*Adv. Pelagianos,* II, 4; *P.L.,* 23, 538). Les mots « solus aperuit », qui rappellent l'opinion d'Origène et de saint Epiphane, prennent toute leur valeur lorsqu'on les compa-

sévérait ainsi dans l'idée qui avait été celle de toute la tradition qui l'avait précédé, l'intégrité virginale dans un enfantement de mode normal.

De ces deux attitudes divergentes devant la négation de Jovinien, c'est celle, plus catégorique, de saint Ambroise, qui va s'imposer dans le courant de la tradition. A partir de ce moment, on parlera d'une naissance de Jésus sans ouverture du sein maternel [57]. C'est ce que déclareront explicitement saint Augustin [58], le Pape Hormisdas [59], saint Grégoire le Grand [60], et bien d'autres [61]. On tiendra communément l'équivalence entre enfantement virginal et enfantement de mode prodigieux.

Telle est l'évolution de la tradition, qui nous permet de mieux situer les données du problème. Si, à partir du V^e^ siècle, il est impressionnant de constater que les témoignages vont dans le sens d'un enfantement prodigieux, il est également d'un grand poids qu'auparavant, dans les premiers siècles de l'Eglise, tous les témoignages qui s'expriment sur le mode de l'enfantement impliquent une naissance normale. Ce qui est commun à ces deux moments de la tradition, c'est l'affirmation de la virginité de Marie dans l'enfantement. Sur ce point, on peut parler de continuité et d'unanimité; dans les quatre premiers siècles, nous n'avons rencontré que la négation de Tertullien. On voit ainsi à quel point le caractère virginal de l'enfantement appartient à la vérité de la foi. Mais il n'y a pas la même clarté sur la condition, normale ou prodigieuse, de l'enfantement. Dans les premiers siècles, on n'a pas pensé que l'intégrité virginale de Marie puisse exiger une naissance par prodige; dans les siècles suivants, on a paru considérer que cette exigence allait de soi, et sans qu'on se rende compte d'ailleurs que dans les premiers siècles l'opinion était différente.

C'est pourquoi la question du mode de l'enfantement n'apparaît pas comme définitivement tranchée. En particulier, on a considéré depuis

---

re au « non aperuit » de saint Ambroise. Mgr Jouassard a bien compris que saint Jérôme avait refusé de se rallier à la nouvelle opinion de saint Ambroise (*art. cit.*, dans *Maria*, p. 109 s.), et le P. Burghardt conclut qu'aux yeux de Jérôme, Notre Seigneur pouvait en quelque sorte ouvrir le sein de Marie sans violer sa virginité (*art. cit.*, I, p. 125).

57. Pour être complet, il faudrait également mentionner l'opinion selon laquelle Jésus a ouvert le sein maternel, mais l'a scellé en le quittant. On trouve cette opinion dans un texte de S. Isidore de Péluse (434), *Epist.*, I, 7; *P.G.*, 78, 184, et dans une lettre attribuée à S. Nil (428), *Epist.* I, 270; *P.G.*, 79, 181. Pareille opinion, au V^e^ siècle, montre la force de la tradition antérieure, selon laquelle la naissance de Jésus avait ouvert le sein maternel de Marie.

58. *Serm.* CXCI, 2; *P.L.*, 38, 1010.

59. *Epist.* 79; *P.L.*, 63, 514.

60. *In Evang. Hom.*, 26, 1; *P.L.*, 76, 1197.

61. Il serait sans intérêt particulier d'aligner ici les témoignages, pour lesquels on peut se référer par exemple à Dublanchy, *art. cit.*, dans le *D.T.C.*, 2379 s.

le V^e siècle, d'une manière pour ainsi dire instinctive, que l'enfantement virginal devait avoir eu lieu de manière anormale, et on ne s'est pas posé le problème de savoir s'il n'y avait pas une autre façon légitime de concevoir la virginité dans l'enfantement. La preuve en a encore été fournie récemment par les auteurs qui, en étudiant les textes patristiques, ont cru trouver une négation ou mise en doute de l'enfantement virginal là où ils rencontraient des expressions qui évoquaient une naissance normale. Bref, la question d'une dissociation possible entre la vérité absolument certaine de la virginité de Marie dans l'enfantement et la représentation prodigieuse que pour la première fois en avaient donnée les apocryphes n'avait jamais été clairement envisagée. C'est l'ouvrage de Mitterer qui a fait apparaître cette question dans la clarté, et le retentissement qu'il a eu montre que dans la pensée d'un certain nombre de théologiens la question doit légitimement se poser.

Il est donc nécessaire de procéder à une réflexion théologique sur la virginité et la maternité de Marie pour discerner ce qu'elles requièrent dans la naissance de Jésus.

LA VÉRITABLE NOTION DE VIRGINITÉ

Lorsqu'on définit simplement la virginité corporelle par « l'intégrité de la chair », et qu'on entend par là qu'il n'y a pas eu rupture de l'hymen, a-t-on une notion adéquate et parfaitement exacte de cette virginité? Mitterer a attiré l'attention sur le fait que cette intégrité virginale devait être définie, non pas par une quelconque préservation physique, mais par une préservation à l'égard des délectations ou des actes sexuels. Il a notamment rappelé à ce sujet un texte suggestif de saint Thomas. Le Docteur Angélique examine le cas où le « sceau de la pudeur virginale » a été rompu sans aucune culpabilité, comme cela peut arriver par suite d'une violence ou d'une intervention médicale. Déjà, en considérant ce cas, saint Augustin avait estimé qu'on ne perdait rien de la sainteté du corps lui-même [62]; saint Thomas affirme qu'il n'y a pas plus de préjudice porté à la virginité que s'il y avait lésion de la main ou du pied. Le critère décisif c'est que « du propos de la volonté on s'abstienne du plaisir charnel [63] ».

Plus récemment encore que Mitterer, Dettloff a fait remarquer que dans son culte, l'Eglise a vénéré comme des vierges les martyres

62. *De civ. Dei*, I, 18 : « ...ita non amitti corporis sanctitatem, manente animi sanctitate, etiam corpore oppresso, sicut amittitur corporis sanctitas violata animi sanctitate, etiam corpore intacto » (*P.L.*, 41, 32).

63. *S. Th.*, II/II, Q. 152, a. 1, ad 3 : « Si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praeiudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes. » (cfr Mitterer, *op. cit.*, p. 107).

qui avaient vécu virginalement, mais qui, avant leur supplice ou leur exécution, avaient été violentées. Cette violence était même regardée comme venant ajouter un nouvel éclat à leur virginité : ainsi, dans l'office de sainte Lucie, nous lisons que menacée de cette violence, la sainte répond au juge que sa chasteté en sera redoublée pour sa gloire [64].

Il faut donc bien prendre garde au fait que même dans son aspect corporel, la virginité n'est pas une réalité purement ni premièrement physiologique. Elle comporte toujours, et essentiellement, une qualification morale, qui concerne l'usage du corps. Elle n'est pas à définir d'un simple point de vue anatomique; elle est une intégrité corporelle qui n'est lésée qu'en vertu d'un consentement de la volonté au plaisir charnel. Toute rupture de l'hymen n'est pas signe de la perte de la virginité, pas plus d'ailleurs que l'intégrité de l'hymen n'est signe certain de la conservation de la virginité.

Telle est la notion habituelle de virginité : personne ne dira qu'un accident ou une opération chirurgicale peut enlever à une jeune fille sa virginité.

Y aurait-il des raisons théologiques, dans le cas de Marie, pour adopter une définition plus matérielle de la virginité et exclure notamment la rupture de l'hymen lors de la naissance? On n'en voit pas. Au contraire, si l'on admet qu'une violence ou une perforation accidentelle ne lèse pas la virginité, il faut affirmer qu'il en est ainsi, à plus forte raison, dans le cas où la rupture de l'hymen se produit en vertu de la maternité même de Marie. Dans cette maternité, tout est saint et pur.

Qu'y aurait-il d'infamant à ce que l'enfant Jésus, le Verbe fait chair, ouvre le sein de sa mère? A ceux qui prétendent qu'il y aurait là une atteinte à la perfection de Marie, ne doit-on pas répondre que ce serait faire injure au Christ lui-même que de penser de la sorte? En naissant d'une manière normale, Jésus aurait-il pu dégrader ce sein maternel qu'il ouvrait? Ne l'a-t-il pas plutôt sanctifié par ce passage?

La belle idée proposée par Origène doit être retenue : Jésus est le seul enfant qui a ouvert le sein de sa mère, disait-il. Loin qu'il y ait eu lésion de la virginité, cette virginité n'a-t-elle pas été plutôt consacrée par une telle naissance? N'est-ce pas à l'honneur de la virginité de Marie que son enfant fût le seul à ouvrir « les portes closes » de cette virginité? Il n'a fait par là qu'attester et confirmer cette virginité.

---

64. « Si invitam iusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam » (Deuxième nocturne de la fête; cfr Dettloff, *art. cit.*, p. 225). Suivant le droit romain, les vierges condamnées à mort devaient être déflorées avant leur exécution.

Souvenons-nous enfin du sens le plus profond de la virginité : elle est consécration du cœur et du corps au Seigneur. Elle ferme le cœur aux attachements purement humains pour l'ouvrir à Dieu. La virginité a pour but d'accueillir pleinement l'amour divin. En Marie, cet accueil s'est fait non seulement dans le cœur mais aussi corporellement lors de la conception miraculeuse. Or si le but de la virginité n'est pas de se fermer à tout mais de s'ouvrir à Dieu, l'ouverture du sein maternel pour le passage de Dieu lui-même n'est-il pas le suprême couronnement de la virginité corporelle de Marie, l'accomplissement de son véritable but? Marie n'était vierge que pour s'ouvrir pleinement, dans son cœur et dans son corps, à Dieu.

LA MATERNITÉ VIRGINALE

Nous venons de voir que la virginité de Marie ne s'opposait nullement à une naissance de mode normal. Or tout autant et plus encore que les exigences de la virginité, il faut reconnaître dans cette naissance les exigences d'une véritable maternité. La naissance est un mystère non de la seule virginité de Marie, mais de sa maternité divine et virginale.

Il ne suffirait donc pas d'une apparence de naissance, pas plus qu'il ne suffit d'attribuer au Verbe une apparence de nature humaine. Or si l'on affirme une naissance par manière de prodige, y a-t-il encore naissance véritable? La question mérite d'être bien considérée.

Ainsi, l'apparition de l'enfant, telle que la raconte l'*Ascension d'Isaïe,* ne paraît pas vérifier ce qu'on appelle une naissance : Marie aurait vu soudain un enfant, et elle aurait compris que c'était le sien. On ne pourrait plus dire, dans cette hypothèse, que le Fils de Dieu est vraiment né de la Vierge.

C'est pourquoi, d'une manière générale, on admet que l'enfant Jésus est passé par les voies normales de la naissance [65]. Et on cherche à expliquer qu'il ait pu passer sans aucune ouverture ni dilatation, en invoquant une miraculeuse interpénétration des corps. Ces explications sont fort obscures, et Durand de S. Pourçain avait-il tort lorsqu'il

65. C'est contre l'opinion d'une naissance par d'autres voies qu'avait voulu protester notamment Ratramne, au IX[e] siècle (*De nativitate Christi,* I; *P.L.,* 121, 83). Il semble bien que Ratramne pensait que la naissance de Jésus avait été de mode normal, avec ouverture du sein maternel (« utique vulvam aperuit, non ut clausam corrumperet, sed ut per eam suae nativitatis ostium aperiret... », 5; *P.L.,* 121, 92; « lex humani partus », 8, *P.L.,* 121, 97; à propos du texte réaliste de S. Jérôme (« partum, sanguinem pannos ») : « universa haec et genitalis virginei secretum, et humanae nativitatis legem protestantur », 9; *P.L.,* 121, 98). Contrairement à Dublanchy (*art. cit.,* 2383) qui veut les mettre d'accord, il paraît bien que c'est contre Ratramne qu'est dirigé l'ouvrage de Paschase Radbert, « *De partu Virginis* »; celui-ci prétend que la naissance de Jésus n'a pas été soumise à la loi commune (*P.L.,* 120, 1374, 1377).

estimait absolument impossible que deux corps distincts soient en même temps au même endroit, comme l'exigerait cette interpénétration [66]? Sans nous attarder ici sur le caractère apparemment impossible, contradictoire, d'une pareille interpénétration, soulignons surtout le fait que dans ce cas il n'y aurait pas de véritable passage par les voies normales; s'il n'y a pas ouverture et dilatation, c'est un déplacement extraordinaire à travers un autre corps, par une voie extraordinaire. Et finalement, n'arrive-t-on pas à représenter la naissance par une apparition? Ce que Marie aurait éprouvé et vu, ce serait soudain la présence de l'enfant devant elle, puisqu'en elle rien n'aurait été changé par le prétendu passage. Peut-on encore parler de vraie naissance dans de telles conditions? Si l'on tient un enfantement prodigieux, on a de la peine à en donner une représentation possible et intelligible, et on risque d'aboutir à un certain docétisme.

En se plaçant sur le terrain biologique, Mitterer a rappelé tout ce que requiert la maternité corporelle. Il a notamment insisté sur le rôle actif que doit jouer la mère dans la naissance; il observe d'ailleurs que dans le récit évangélique ce rôle actif est mentionné, puisque l'évangéliste raconte que Marie « a mis au monde » son fils premier-né (Lc, II, 7). Marie ne pouvait donc être simplement passive comme elle l'aurait été s'il y avait eu prodige accompli par Jésus. Mitterer ajoute que l'ouverture du sein maternel était nécessaire, non seulement pour la naissance, mais encore pour le temps qui suivait la naissance, pour le fonctionnement normal de tout l'organisme féminin [67].

Au point de vue théologique, il faut reconnaître à la maternité de Marie toute son amplitude, même dans le domaine corporel. Ce qui est exceptionnel dans cette maternité, c'est l'intervention du Saint-Esprit pour la conception. Cette intervention, qui est miraculeuse, rend l'enfantement miraculeux; mais elle le rend miraculeux quant à son origine, non pas quant à son mode, et pour ce mode de naissance, elle n'exige certes pas un nouveau miracle. Nous avons vu d'ailleurs que dans la pensée patristique des premiers siècles, ce qu'il y a de merveilleux dans l'enfantement, c'est qu'il est virginal en vertu de la conception de l'enfant; la virginité dans la naissance est le prolongement de la virginité dans la conception. Mais en dehors du miracle de la conception, tout ce qu'implique d'ordinaire la maternité corporelle doit être attribué à Marie, et par conséquent la mise au monde de l'enfant selon les lois normales de la maternité.

Pourquoi refuserait-on à Marie l'activité corporelle d'enfantement, qui est un acte important de la maternité? Pas plus qu'on ne peut

66. *In IV Sent.*, dist. 44, q. 6. Cfr Dublanchy, *art. cit.*, 2385.
67. Mitterer, *op. cit.*, p. 116.

porter atteinte à sa virginité, on ne peut diminuer sa maternité. Il fallait que Marie soit, dans une plénitude de sens, « Theotokos », celle qui enfante Dieu. Pour avoir son entière consistance, avec toute sa stupéfiante grandeur, la maternité divine paraît réclamer un enfantement corporel complet.

Et il serait erroné de penser que par un tel enfantement, la maternité de Marie abolirait le signe de la virginité. Si un signe doit rester gravé dans le corps de Marie, et persister actuellement dans son corps glorieux, c'est celui de sa maternité virginale; ce signe, c'est celui de l'ouverture par Jésus du sein maternel, sein fermé aux hommes et n'ayant livré passage qu'à Dieu lui-même.

En outre, ce qui est exigé par la maternité divine, l'est de même par la vérité de l'Incarnation. Il fallait que Jésus, pour être pleinement homme, ait une vraie naissance, une naissance pareille à celle des autres hommes. Il ne suffisait pas d'un transfert quelconque hors du sein maternel. Plus tard, dans la vie publique, le Christ refusera expressément de se servir de son corps pour faire des prodiges [68]; n'aurait-il pas été étrange qu'il ait précisément inauguré sa vie terrestre par un prodige?

La naissance, dans toute sa réalité corporelle si humble, a fait partie de l'abaissement du Fils de Dieu; lui enlever une partie de cette réalité, c'est diminuer la profondeur de cet abaissement et la noblesse de la démarche d'Incarnation.

MATERNITÉ ET DOULEUR

S'il y a eu ouverture du sein maternel, il y a lieu d'admettre que normalement l'enfantement a été accompagné de douleur. De soi, la virginité de Marie n'entraîne pas l'exclusion de la douleur. Cette exclusion serait-elle requise pour d'autres motifs?

Pour justifier l'absence de douleur, on a souvent invoqué le motif que les souffrances de l'enfantement étaient les suites du péché originel, comme l'exprime le châtiment imposé à Eve : « Tu enfanteras des fils dans la douleur [69] ». Mitterer remarque à ce propos que le travail à la sueur du front a été de même imposé à Adam, et que ce travail a été assumé par le Christ. On ne voit donc pas pourquoi Marie n'aurait pas pu assumer les douleurs de l'enfantement [70].

---

68. La comparaison avec l'entrée du Christ au cénacle toutes portes fermées, souvent invoquée pour justifier un enfantement prodigieux, n'est pas adéquate, car dans cet épisode le Christ avait un corps glorieux, ce qui n'était pas le cas pour l'enfantement (cfr Dettloff, *art. cit.*, p. 223).

69. Gn 3, 16.

70. Mitterer, *op. cit.*, p. 126.

Il faut avant tout se souvenir que, dans l'économie du Nouveau Testament, la douleur est essentiellement un instrument de rédemption. Si elle joue un rôle si important dans l'œuvre du Rédempteur, il faut plutôt attendre qu'elle joue également un rôle dans la vie de la Corédemptrice. Il est normal que la douleur entre dans l'existence de Marie, plus spécialement dans l'accomplissement de sa mission maternelle.

De plus, l'Ecriture nous apporte ici une lumière impressionnante sur la signification des douleurs de l'enfantement. Dans le judaïsme, ces douleurs désignaient l'épreuve qui devait précéder l'avènement messianique [71]. Dans le chapitre XII de l'Apocalypse, nous voyons une femme qui « crie dans les douleurs et le travail de l'enfantement », et qui met au monde le Messie (3, 5).

Or même si l'auteur de l'Apocalypse n'avait pas voulu, par cette femme, désigner premièrement Marie, il est certain que l'enfantement du Messie, qui nous est ici décrit, a été accompli par elle. Par conséquent, suivant cette vision apocalyptique, les douleurs de l'enfantement convenaient fort bien à la naissance de Jésus. En Marie devaient commencer à se réaliser les douleurs annoncées par l'Ancien Testament pour la venue du Messie. Dès lors, si les conditions biologiques normales de l'enfantement de Jésus devaient entraîner de la douleur, le sens théologique de cet enfantement requérait bien plus encore cette douleur.

Dans ce domaine, nous ne pouvons surtout sous-estimer la déclaration faite par le Christ lui-même. A la veille de sa Passion, le Sauveur a repris l'image traditionnelle des douleurs de l'enfantement pour l'appliquer à ses disciples, à la peine qu'ils allaient éprouver dans le drame rédempteur. « La femme, au moment d'enfanter, éprouve de la tristesse, parce que son heure est venue ; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle ne se souvient plus de la douleur, dans la joie qu'un homme soit venu au monde [72]. »

Il serait surprenant qu'en proposant cette image de la femme qui enfante, Jésus ait dû faire intérieurement une réserve pour le cas de sa propre naissance. Dans les douleurs de l'enfantement, il ne voyait certes aucune honte, ni le signe d'aucune impureté. Il présente la femme qui enfante dans la douleur comme l'image même de la participation à la rédemption. On peut en conclure que loin de faire exception pour Marie, il devait bien plutôt songer à elle, et à l'enfantement de Bethléem comme à la première image du drame rédempteur.

Ne comprend-on pas que dans la naissance de Jésus la joie de Marie a dû être d'autant plus grande qu'elle émergeait de la douleur?

---

71. Cfr J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, Paris, 1935, I, p. 399.
72. Jn 16, 21.

Dans cette perspective du passage de la souffrance à la joie, l'enfantement virginal prend toute sa valeur comme événement qui symbolise et inaugure l'économie du salut. Marie y apparaît comme la première collaboratrice du Rédempteur, la Corédemptrice, et Noël devient, plus profondément, l'image de Pâques, image que le Seigneur s'est plu à évoquer devant ses disciples.

Le caractère douloureux de l'enfantement virginal, d'ailleurs générateur de joie, contribue à sa dignité; il n'est pas de dignité plus haute que de symboliser et de réaliser déjà la rédemption.

L'HONNEUR DE LA VIERGE MARIE

Il pourrait se faire que certains redoutent une atteinte à l'honneur de la Vierge Marie, par une manière d'entendre l'enfantement virginal qui ne fasse plus appel au prodige et admette une ouverture du sein maternel [73]. Il semble au contraire que cette manière soit celle qui porte à Marie le plus grand honneur.

En effet, elle évite de définir d'une façon trop matérielle la virginité. Elle rend justice à la perfection de la maternité de Marie et à l'importance de sa mission corédemptrice. Marie est vierge pour être mère et pour collaborer au salut de l'humanité. De plus, c'est faire honneur à Marie que de reconnaître au Christ une naissance véritable, pleinement humaine, en accord avec le mystère de l'Incarnation.

On se tromperait, croyons-nous, si l'on pensait que cette manière d'entendre l'enfantement virginal soit de nature à heurter le peuple chrétien. Elle lui semblera bien plus honorable pour Marie, plus saine en même temps que plus intégralement respectueuse de la valeur de la maternité corporelle. C'est la dignité de toutes les mères qui est rehaussée par là, par le fait que Marie a été mère de la même manière, tout comme la naissance de chaque être humain se trouve ennoblie par la naissance semblable du Fils de Dieu. Par les douleurs de la naissance, Marie devient davantage le modèle de toutes les mères.

La grandeur de Notre-Dame, ce n'est pas seulement d'avoir été la Vierge, mais c'est d'avoir été engagée à fond, par la maternité virginale, dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption; l'honneur suprême de l'enfantement, c'est d'avoir, dans la virginité, attesté et manifesté l'Incarnation, et, par une douleur à la fois virginale et maternelle qui aboutit à la joie, d'avoir préfiguré la Rédemption.

Louvain J. GALOT, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

73. Qu'on voie par exemple le début de l'article de J. Clifford Fenton, *Our Lady's Virginity in partu,* dans *The American Ecclesiastical Review,* 130 (1954), p. 46.

La nature du pouvoir de juridiction du confesseur

Il n'est guère facile d'être satisfait lorsqu'on consulte les divers manuels de théologie là où ils définissent, brièvement du reste [1], la nature du pouvoir de juridiction requis pour l'administration valide du sacrement de pénitence. Unanimement [2], ils commencent par nous dire que toute juridiction est une « potestas regendi subditos ». Lorsqu'ils en arrivent à la juridiction propre au confesseur, ils précisent, avec un égal accord, qu'elle a ceci de spécial qu'elle est ordonnée au bien privé des fidèles. Mais à partir de ce point, les considérations qu'on ajoute sont souvent vagues, hésitantes, voire contradictoires par rapport à ce qu'on avait avancé d'abord. Pour certains [3], cette juridiction atteint par son action propre la conscience même du fidèle. Pour d'autres, après avoir affirmé avec force qu'elle est essentiellement distincte du pouvoir d'ordre, voilà qu'on la déclare *être ce* pouvoir judiciaire de remettre ou de retenir les péchés [4] ! Mais comme

---

1. Les manuels de E. Genicot-I. Salsmans, S. J., *Institutiones theologiae moralis,* Edit. univ., Brux., 1946, t. II, n. 324; D. M. Prummer, O.P., *Manuale Theologiae moralis,* Herder, 1923, t. III, n. 406; C. Boyer, S. J., *Tractatus de paenitentia,* Rome, 1942, p. 376; A. Gougnard, *Tractatus de Poenitentia,* Dessain, Malines, 1939, pp. 222-223; V. Heylen, *Tractatus de Poenitentia,* Dessain, Malines, 1946, pp. 238-240,... n'en disent presque rien, sinon que cette juridiction est nécessaire, et qu'elle n'est pas conférée par l'ordination sacerdotale. Le livre du P. P. Galtier, S. J., *De Paenitentia, tractatus dogmatico-historicus,* 1931, Beauchesne, Paris, nn. 517-521, considéré comme classique du point de vue doctrinal, ne nous en apprend rien de plus. — Signaler ce silence n'est pas nécessairement un reproche. On peut parfaitement juger superflu de s'étendre dans un manuel sur le sujet qui nous occupe. Il vaut mieux ne rien avancer plutôt que de proposer des considérations inexactes.

2. Sauf, par ex. Ae. Berardi, *Theologia moralis,* Faventiae, 1905, Vol. V, p. 101.

3. Ainsi Th. A. Jorio, S. J., *Theologia moralis,* Naples, 1947, vol. III, n. 409 : « ...ipsamque conscientiam singulorum attingit. » A. Vermeersch, S. J., *Theologiae moralis Principia,* Beyaert, Bruges, 1927, t. III : « ...ad ipsum forum Dei attingit », n. 6, 2.

4. Ainsi Billuart, O.P., « Potestas *qua* sacerdos ut iudex fert in alterum tanquam in subditum sententiam in foro conscientiae », diss. 6, art. 2, § 1. H. Noldin, S. J. (G. Heinzel), *Summa Theologiae moralis,* Innsbruck, 1957 : « prout hic accipitur (iuridictio), est potestas subditis remittendi vel retinendi peccata in sacramento poenitentiae », n. 338. Il venait de dire, au n. 337, que la potestas iudicialis, dans ce sacrement, n'est pas la potestas ordinis, mais bien la potestas iuridictionis ! — F. Cappello, S. J., *Tractatus Canonico-moralis De Sacramentis,* Vol. II, *De Poenitentia,* Marietti, 1953 : « Prout hic sumitur, (haec iuridictio) est potestas remittendi et retinendi subditorum peccata in sacramento poenitentiae », n. 275. A. Sabetti-T. Barrett, S. J., *Compendium Theologiae moralis,* New-York, 1916 : « Iuridictio in foro interno, est potestas absolvendi vel ligandi in Tribunali Poenitentiae », n. 771.

Dieu seul peut remettre les péchés, il faut qu'elle soit alors un pouvoir spécial, dit « vicaire » ou « ministériel » [5]. L'excellent mais un peu touffu manuel de Merkelbach va jusqu'au bout de l'inconséquence lorsqu'il commence par montrer avec exactitude que c'est une *potestas moralis et non sacramentalis,* limitable et révocable, mais continue en expliquant que cette *potestas* est quand même instrumentale, non ecclésiastique mais divine [6]. L'Initiation théologique, qui donne sur la Pénitence de si suggestifs et solides aperçus d'ensemble, paraît confondre pouvoir des clefs (qui en thomisme est le pouvoir d'ordre [7]) et le pouvoir de juridiction : par le pouvoir des clefs, y lit-on [8], le prêtre « opère comme instrument du Christ », « c'est-à-dire qu'il opère efficacement la rémission des péchés » (tout ceci est parfaitement exact), mais l'Eglise « qui est maîtresse de *ce* pouvoir le donne à ses prêtres (ils ne l'ont donc pas tous) comme elle l'entend ». — Bref, on ne voit pas très clair. Aussi bien, les lignes qui suivent voudraient essayer de marquer modestement quelques jalons qui permettraient d'établir une définition plus satisfaisante et plus cohérente de cette juridiction du confesseur.

Le pouvoir de remettre les péchés.

Notre Seigneur a donné aux Apôtres (et à leurs successeurs) le pouvoir de remettre et de retenir les péchés (Jn 20, 21-23), et celui de lier et de délier « tout » par rapport au péché, et cela d'une manière efficace et entérinée par Dieu même (Mt 18, 18). Comme l'ont mon-

5. F. Cappello, S. J., *op. cit.* : « Haec potestas quippe quae ab Ecclesia nomine Christi exercetur, est vicaria et ministerialis », *ibid.* Et un peu plus loin : « Hinc sedulo notandum : confessarius in foro sacramentali absolvit a peccatis ex potestate (d'après le contexte, il s'agit bien de celle de juridiction) vicaria, a censuris vero, ex potestate propria ».

6. B. H. Merkelbach, O.P., *Summa Theologiae moralis,* Desclée De Brouwer, 1939 : la *potestas iuridictionis,* qui au contraire de celle d'ordre, est une *potestas moralis,* se divise en *iuridictio fori externi* et *fori interni.* Cette dernière est : « potestas non ecclesiastica sed divina, quae conceditur auctoritate propria Dei (qui solus valet directe attingere conscientiam et vinculum peccati) mediante tamen Pontifice ut ministro et instrumento divinitatis et ideo non auctoritate Ecclesiae propria, sed auctoritate ipsius Dei exercenda », n. 569, p. 524. (Comme Cappello, il renvoie à Billot, *De Ecclesia,* Th. XXI). Remarquons aussi une définition qu'il donne plus loin de ce pouvoir de juridiction : « Potestas externo superioris actu collata, qua sacerdos iurisdictionem exercere potest erga subditos in foro interno et poenitentiali » : c'est ce qu'on appelle définir ce qui doit être défini par lui-même. Bien meilleure est l'autre définition qu'il en donne après : « Deputatio legitima ad exercendum munus absolvendi a peccatis modo iudiciali poenitentes determinatos tanquam subditos », ibid. — Même conception de la juridiction *in foro interno,* comme instrumentale, et même recours à Billot, dans A. Vermeersch, *op. cit.,* n. 6, 2.

7. Par ex. : *Suppl.,* qu. XVII, art. 1, c; art. 2, ad 1, ad 2; qu. XIX, art. 1, art. 2, c; art. 3, c, etc.

8. M. Mellet, A. M. Henry, O.P., *Initiation Théologique,* Cerf, Paris, 1956, t. IV, chap. X, *La Pénitence,* p. 660.

tré, entre autres, les PP. Lambert [9] et Bocaccio [10], ces expressions bibliques signifient que les apôtres « reçoivent la *totalité* des pouvoirs nécessaires pour introduire les hommes dans le Royaume de Dieu, c'est-à-dire pour remettre les péchés [11]. »

Nous savons d'autre part que ce pouvoir est réellement conféré à tout nouveau prêtre au cours même de l'ordination sacerdotale [12]. Tout prêtre, par cette consécration même, possède véritablement le pouvoir d'agir d'une manière efficace, comme instrument de Dieu qui seul peut remettre les péchés, dans la suppression du *reatus culpae* qu'un homme aurait contracté. Selon la doctrine de saint Thomas, on le sait, la *potestas clavium* est essentiellement le même pouvoir que celui de consacrer le Corps eucharistique du Christ, pouvoir dérivant du caractère sacerdotal conféré par l'ordination elle-même [13].

Il faut bien remarquer que ce pouvoir « souverain » [14] n'a en réalité comme but et comme objet que la destruction du péché et non son maintien. Il ne s'agit évidemment en aucun cas de « lier » le pécheur dans un péché dont il est contrit, ni de retenir ce péché dans l'âme de celui qui le rejette avec une contrition véritable. Ou bien le prêtre

---

9. G. Lambert, S.J., *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires,* dans *Vivre et Penser,* 3e sér., 1953-1954, pp. 91-103.

10. P. Bocaccio, *I Termini contrari come espressioni della totalità in ebraico,* dans *Biblica,* 1952, pp. 173-190. Déjà aussi dans M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu,* Gabalda, Paris, 1948 : « Il faut donc, semble-t-il, prendre ces deux mots (lier et délier) dans un sens large qui comprend toutes les applications convenables au pouvoir du majordome », p. 329.

11. J. Lecuyer, C.S.Sp., *Les actes du pénitent,* dans *La Maison-Dieu,* n. 55, 3e trim. 1958, p. 54.

12. « Accipe Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt », dit l'Evêque au nouveau prêtre « qui reçoit de lui solennellement et explicitement... le pouvoir... de la purification des âmes » (A. Dubosq, *Les étapes du sacerdoce,* Desclée et Cie, Paris, 1947, p. 196). Mais ce pouvoir est donné au moment même où le prêtre reçoit le don du sacerdoce, c'est-à-dire au moment de la première imposition des mains, suivie des mots essentiels de la Préface considérés comme forma, *Acta Apost. Sed.,* 28 janv. 1948, pp. 5-7. — La liturgie exprime en plusieurs moments successifs ce qui ne se produit qu'en une seule fois.

13. « Clavis cum ordine datur », *Suppl.,* qu. XVII, art. 2, ad 2. « Claves regni coelestis consequuntur ad sacerdotium », *ibid.,* qu. XIX, art. 1, ad 1. — « Potestas clavium quae in nobis a Christo derivata est, sequitur characterem quo Christo conformamur », art. 2, ad 1. Surtout : « Character et potestas conficiendi (eucharistiam) et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione », *ibid.,* qu. XVII, art. 2 ad 1. — Cfr E. Hugon, O.P., *Tractatus dogmatici. De Sacramentis in communi et in speciali,* Lethielleux, 1930 : « Quando dicit Episcopus Accipe Sp. Sanctum, confert potestatem ordinis physicam respectu peccatorum remittendorum, seu dat potestatem administrandi sacramentum absolutionis, — dummodo ordinatus constituitur iudex et accipiat subditos per iurisdictionem. » p. 623.

14. P. Charles, S.J., *Doctrine et Pastorale du Sacrement de Pénitence,* dans *N.R.Th.,* 1953, p. 462. Cfr M. Mellet et A. M. Henry, *op. cit.,* p. 645, etc.

administre le sacrement, et le péché est remis, ou bien le péché demeure, mais alors aucun acte sacramentel n'a été posé [15].

Autres dimensions du pouvoir de lier et de délier.

Exégétiquement, le texte de Mt 16, 19, où le Christ promet à Pierre les clefs et le pouvoir de lier et de délier, ne semble pas envisager directement le pouvoir d'absoudre : « ce serait introduire une précision qui n'est pas dans le texte », écrit le Père Lagrange [16]. Le contexte de Mt 18, 18, où il est précisément question de péché, et où ce même pouvoir est promis aux Apôtres, permet de l'interpréter plus directement comme ordonné à la suppression du péché. Il est certain cependant que la tradition théologique s'est plu, très légitimement, à rattacher le pouvoir d'absoudre, dit « pouvoir des clefs », à ces deux textes de Matthieu [17]. Sans exclusive toutefois. Car on a reconnu également aux Apôtres d'autres domaines, bien plus topiques, dans lesquels ils ont pouvoirs de « lier » et, cette fois, de vraiment « délier » avec autorité et au nom de Dieu [18].

Il y a d'abord le domaine de l'*enseignement*. Les apôtres ont reçu le pouvoir d'enseigner authentiquement et, *positis ponendis*, infailliblement la vérité révélée par Dieu et que tout chrétien doit croire pour obtenir le salut. Toutefois, remarquons-le avec soin, par ce pouvoir, dit « de Magistère », ce ne sont pas les apôtres, en réalité, qui « lient » ou « délient » les intelligences : c'est Dieu lui-même qui oblige le croyant sous peine de faute contre la foi à adhérer à l'enseignement révélé tel qu'il est proposé par l'Eglise. La proposition de la

---

15. J. Lecuyer, C.S.Sp., *art. laud.*, ibid. On n'affirme nullement que le confesseur n'a aucun pouvoir de « lier » par rapport à son pénitent, ce qui serait manifestement contraire au *Conc. Trid.*, Sess. XIV (1551), can. 25 (*D.B.*, 925), qui anathématise « si quis dixerit claves Ecclesiae esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum... ». Mais la suite du texte montre clairement que le « ligandum » concerne l'imposition de la satisfaction, et non la rétention du péché : « et propterea sacerdotes dum imponent poenas confitentibus agere contra finem clavium et contra institutionem Christi... A.S. »

16. *Evangile selon Saint Matthieu*, Gabalda, Paris, 1948, p. 329.

17. Pour saint Thomas, voir par ex. son *Super Evangelium S. Matthaei lectura* (1256-1259), in XVI, 19, aux nn. 1387-1390 de l'édition Marietti, 1951. Et le Conc. Trid., qui avait évité de signaler les textes de Matth. au cap. I, de la Sessio XIV (*D.B.*, 894), les cite explicitement au cap. 6 (*D.B.*, 902).

18. « Il est loyal de noter que cet épisode de Mt 16, 16 et ss ne signale pas spécifiquement l'institution de la pénitence. Jésus y donne à son Eglise des pouvoirs très larges : pouvoirs de magistère et de régence aussi bien que de ministère ». A. M. Roguet, O.P., *La rémission des péchés et la confession fréquente*, dans *La Maison-Dieu*, 56, 4e trim. 1958, p. 57. Pour ne citer qu'un seul exégète, le P. D. Buzy, dans son commentaire de Matth. XVI, 19, ne mentionne même pas d'une manière explicite le pouvoir de pardonner les péchés (dans Pirot, *La Sainte Bible*, Letouzey, 1953, pp. 219-220). Il est donc clair que le pouvoir des clefs déborde, et très largement, celui de transmettre le pardon divin.

vérité par l'Eglise ne rejoint la conscience et la foi de l'homme que « ab extrinseco ». Seul Dieu peut, « ab intrinseco », incliner l'homme par le don de la foi à adhérer à la vérité révélée, et lui en faire une obligation morale, une obligation « de conscience [19] ».

Pareillement, l'Eglise « lie » et « délie » dans le domaine de la « *régence* » du peuple chrétien. Les apôtres ont le pouvoir de porter des lois et de les faire observer. Ces lois obligent en conscience les sujets de l'Eglise : la conscience de ceux-ci est donc « liée » par ces lois, tandis que les dispenses, privilèges, permissions, etc., les en « délient ». Mais, ici encore, l'acte par lequel l'Eglise entend « lier » et « délier » les consciences des chrétiens n'atteint leur liberté que ab extrinseco. L'Eglise affirme que telle décision a valeur impérative, mais c'est Dieu qui oblige la conscience des chrétiens à s'y soumettre et qui, ab intrinseco, meut la volonté libre à obéir de plein gré à ces lois.

Sur qui peut s'exercer cette juridiction des Apôtres et de leurs successeurs? Le Pape et les Evêques en leur ensemble l'exercent sur tous les baptisés. Chaque Evêque sur les baptisés du troupeau que le Pape lui a confié. L'Eglise (Pape, Concile) détermine dans quelle mesure et sur qui ce pouvoir de commander peut s'exercer, soit par ceux qui le possèdent en vertu de leur insertion dans la Hiérarchie de commandement, soit par ceux qui en reçoivent délégation. Il s'agit donc d'un pouvoir de porter des lois, de commander d'une manière impérative, pouvoir auquel doit répondre l'obéissance de ceux qui sont les sujets de cette *potestas regendi*, que l'on appelle juridiction. Celle-ci s'exerce toujours ab extrinseco, au nom de l'Eglise elle-même, et son efficacité ne pénètre jamais directement dans le for de la conscience, réservé à Dieu seul. Toute juridiction ne se reçoit, ne s'exerce, et ne touche les consciences que ab extrinseco : elle reste toujours, par elle-même, dans le « for externe », et n'atteint le for interne qu'indirectement.

On voit par là combien il importe de bien distinguer à l'intérieur du pouvoir de « lier et de délier », conféré au Chef des Apôtres (Mt 16, 19) et à ceux-ci (Mt 18, 18), non pas un mais *deux* pouvoirs essentiellement différents. L'un, qui est mieux exprimé par les paroles rapportées par Jn 20, 21-23, atteint directement le domaine intime des relations de l'âme et de Dieu, dans lequel seul ce dernier peut agir comme « cause principale ». Ce pouvoir, auquel le prêtre participe par le caractère sacerdotal reçu dans l'ordination, agit donc efficacement et instrumentalement [20] dans le for de la conscience pour la suppres-

---

19. Pour tout ceci et ce qui suit, voir par ex. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, Desclée De Brouwer, t. I, 1941, pp. 177 et ss.

20. « Potestas clavium, quam nos (sacerdotes, par opposition au Christ) habemus, et aliorum sacramentorum, virtus est instrumentalis », *Suppl.*, qu. XIX, art. 2, c. Voir *ibid.*, art. 4 et 5.

sion des péchés et la collation de la grâce. Tout autre est le pouvoir de « lier » et de « délier » qui consiste à proposer, avec force impérative, la vérité à croire et la vérité à « faire », puisqu'il reste, par son action propre, incapable de transformer intérieurement une âme et de la relier directement avec Dieu.

La rémission des péchés.

Il importait pour notre propos de mettre en relief les considérations qui précèdent. Revenons-en maintenant à la rémission des péchés.

Tout péché d'un baptisé (parlons uniquement, pour la facilité, du péché mortel) est à la fois : a) une « offense » contre Dieu, offense qui sépare de Lui le pécheur : c'est la « culpa », dont la conséquence immédiate est le « reatus poenae aeternae », b) un attachement préférentiel à un « non-Dieu » : d'où le « reatus poenae sensus », qui reste éternel tant que le péché mortel subsiste, et qui devient temporel s'il perdure, le péché étant enlevé, et c) une attaque contre le corps de l'Eglise et une rupture d'avec celle-ci. Non, sans doute, du moins ordinairement, séparation juridique, mais séparation réelle et intérieure avec cet organisme vivant, animé par l'Esprit Saint et la charité du Christ, et se nourrissant de l'Eucharistie.

Dieu veut donner le pardon du péché, supprimer la *culpa*; Il le fait à l'instant où, avant la réception effective de l'absolution ou au moment même où elle est conférée, mais toujours en raison d'elle, le pécheur est réellement et suffisamment contrit. De toute façon, c'est la sentence du prêtre qui, selon la volonté positive du Christ, est l'instrument dont Dieu se sert pour accorder, avec la grâce de la contrition, la Grâce tout court et la charité surnaturelle. On peut dire ainsi que la sentence du prêtre (« je t'absous »), elle, pénètre par son efficacité instrumentale jusque dans le for de la conscience où Dieu supprime le *reatus culpae* en transformant intérieurement le pécheur. Quant au *reatus poenae* (*temporalis*) il n'est pas toujours enlevé en même temps que le péché, comme nous l'enseigne le Concile de Trente [21], lorsque la sentence de l'absolution suscite ou rencontre la contrition du pénitent. Il ne sera enlevé que si le pénitent s'unit aux satisfactions du Christ par une expiation volontaire. Mais, de nouveau, cette participation ne pourra se réaliser que par l'intermédiaire de l'Eglise et avec son aide.

Enfin, l'Eglise doit elle-même se réconcilier le pécheur qui s'est séparé d'elle mais qui maintenant est contrit. Ce dernier ne peut évidemment être réintégré dans la communauté eucharistique que par

21. Conc. Trid., Sessio XIV, cap. 8 et can. 12 et 15 (*D.B.*, 904, 922, 925).

celui qui a reçu d'elle le mandat authentique l'autorisant à le faire en son nom.

La rémission des péchés par le baptême.

L'Eglise exerce son pouvoir sur les péchés et leurs suites tout d'abord en administrant le saint baptême [22]. Ici, tout est donné sacramentellement, et par l'action du seul ministre : on suppose toutefois, bien entendu, que le sujet est disposé à recevoir les effets du sacrement. Le pardon du péché originel (et personnel) est conféré par l'infusion de la grâce, si du moins le sujet (adulte) est suffisamment contrit des péchés qu'il a commis. La rémission de la peine est, ici, entière, car le baptême est une véritable naissance. Enfin, par le caractère sacramentel, le baptisé est incorporé à la communauté chrétienne de culte, l'unique Eglise de Jésus-Christ. Aucune « juridiction » n'est requise pour administrer validement le sacrement de baptême, car l'Eglise, avant le baptême d'un homme, ne peut exercer à son égard aucune juridiction canonique, mais par contre elle a l'obligation de lui proposer le baptême et de le lui administrer s'il le demande dans les conditions requises. De plus, en vertu du caractère sacerdotal, hiérarchique ou baptismal (ou encore, dans un cas extrême, en vertu de l'intention d'agir au nom de l'Eglise), le ministre peut poser de lui-même *tous* les actes requis pour que le signe sacramentel soit confectionné intégralement.

La rémission des péchés par le sacrement de pénitence, et la nécessité d'une juridiction.

Lorsqu'il exerce son pouvoir de pardonner par le sacrement de pénitence, le prêtre, nous l'avons rappelé, en vertu du caractère sacerdotal du sacrement de l'Ordre, possède un pouvoir réel de pénétrer instrumentalement dans le for de la conscience du pénitent, en vue d'y enlever la *culpa* en infusant la grâce et, au besoin, la grâce de la contrition parfaite. Par le fait même, la peine éternelle est également remise. Par le ministre donc, Dieu pardonne et transforme intérieurement le pécheur, *in foro interno*. Toutefois, si nous admettons l'enseignement thomiste [23] (qui nous permet de lire de plain-pied et sans gêne celui du Concile de Trente [24], la contrition du pécheur, ou

22. « C'est lui, le baptême, qui est, par excellence, le sacrement de la rémission des péchés. Il est, au sens le plus fort du mot, le sacrement de la pénitence », Roguet, *art. cit.*, dans *La Maison-Dieu*, 56, 4e trim. 1958, pp. 55-60. « Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum », professe le Symbole de Nicée-Constantinople (D.B., 86) en écho à Ac 2, 37-38.

23. *S.Th.*, III, qu. 84, art. 1, ad 1, et art. 2. L'intérêt théorique et pastoral de cette doctrine thomiste a été fort bien mis en lumière par P. Charles, S. J, dans l'*art. cité* de la *N.R.Th.*, 1953, pp. 449 et ss.

24. Sess. XIV, cap. 3 (D.B., 896) et can. 4 (D.B., 914) et le commentaire de ces textes dans le *Catéchisme du Concile de Trente*, Pars secunda, cap. V, n. 13.

plutôt l'expression sensible de celle-ci doit être incorporée dans le signe sacramentel lui-même pour que celui-ci soit réellement existant et achevé. Il est facile de comprendre dès lors, comme l'Eglise l'enseigne explicitement [25], que le seul pouvoir d'ordre ne suffit plus dans ce cas pour poser le signe sacramentel, donc pour « confectionner » le sacrement. Le prêtre confesseur a besoin *de prendre possession* de cette contrition exprimée dans l'aveu, pour que sa sentence devienne une vraie « forme » sacramentelle, et devienne donc l'instrument dont Dieu se sert pour infuser la grâce justifiante [26]. Or le prêtre en vertu de son seul pouvoir d'ordre ne peut à aucun titre requérir avec autorité cet acte de contrition, il ne peut en disposer, il ne peut le commander : le caractère sacerdotal, par lui-même, ne confère aucune *potestas imperandi subditos*. Pour être en mesure d'exercer, dans le sacrement de pénitence, son pouvoir d'ordre, par lequel il peut pénétrer dans le for de la conscience en vue de la réconciliation avec Dieu, le confesseur doit donc également posséder un pouvoir de juridiction canonique sur la personne dont il veut absoudre le péché [27].

Une autre raison urge cette nécessité. La contrition du pénitent n'est suffisante (c'est-à-dire parfaite) que s'il est prêt à s'unir aux satisfactions du Christ et à y prendre part. Comme le sacrement est un signe sensible, cette volonté de satisfaire avec le Christ doit être également exprimée par le pénitent, mais aussi intégrée dans le signe sacramentel par le prêtre mandaté par l'Eglise pour déterminer la mesure de satisfaction suffisante et pour assurer, à la déficience de celle-ci, le secours des prières de l'Eglise.

---

25. Conc. Trid., Sessio XIV, cap. 7 (D.B., 903). *Codex Iur. Can.*, can. 872.

26. Tout ceci est très clairement exposé par saint Thomas dans le *Suppl.*, qu. VIII, art. 4, c. — La première fois que s'est posée la question de la nécessité de la juridiction pour la validité de l'absolution, c'est, semble-t-il, à la fin du 12e siècle, voir P. Anciaux, *La Théologie du sacrement de Pénitence au XIIe s.*, Louvain, 1949, qui cite en premier lieu Pierre de Poitiers (vers 1176), pp. 553-554. Voir également, *ibid.*, pp. 574, 586, 589, 607, 612. Ce qui est intéressant, c'est le motif qu'invoquent ces théologiens pour exiger la juridiction canonique. Le confesseur, disent-ils, doit imposer une satisfaction, il doit donc pouvoir « iniungere », commander. Il doit donc avoir reçu de l'Eglise charge d'âmes, et ainsi « juridiction ». On voit en quoi ce motif rejoint celui de saint Thomas et en quoi il s'en distingue. Dans les deux cas, le confesseur doit pouvoir « imperare aliquid agendum ». Mais si pour les Maîtres du XIIe s., il s'agit surtout d'imposer une satisfaction, il s'agit, pour S. Thomas, de pouvoir disposer des trois actes du pénitent : *contritio, confessio, satisfactio* (in proposito). Or ces actes qui sont nôtres « non possunt ab aliis dispensari, nisi per imperium ». Le P. E. Hugueny traduit ce mot « dispensari » par « dépendre » (d'un autre). « Le Concile de Trente, ajoute le même commentateur de S. Thomas, et à sa suite les théologiens modernes, modifiant l'argument de S. Thomas, ont fait appel au caractère particulier de *jugement*, que revêt le sacrement de pénitence », dans *La Pénitence*, édit. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1930, p. 407. Nous toucherons ce point à la fin de cet article.

27. « Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum iuridictionem », *Suppl.*, qu. VIII, art. 4, c.

Le pouvoir de juridiction doit encore intervenir pour un autre motif très important. Le pardon de Dieu, pour un baptisé membre du Corps du Christ, ne peut être reçu que *dans* le pardon accordé par l'Eglise [28]. Il ne suffit pas de dire que le pardon est transmis *par* l'Eglise agissant comme instrument de Dieu. Le péché ayant, en même temps et par le même acte, offensé Dieu et son Eglise, le Christ et son Corps, la réconciliation du pécheur baptisé ne peut avoir lieu que dans sa réconciliation avec l'Eglise. Or, de même que Dieu se réconcilie le pécheur par un ministre marqué du caractère sacerdotal, l'Eglise ne peut se réconcilier avec elle ce même pécheur que par un ministre mandaté par elle, ayant reçu d'elle la mission de relier ce pécheur repentant avec la communauté dont il s'était coupé et qu'il avait blessée. Ce mandat, cette mission, sont conférés par le pouvoir de juridiction canonique. Ainsi, puisque la réconciliation avec Dieu (la suppression de la *culpa* et l'union à Dieu par la charité) ne peut exister, pour le baptisé pécheur, qu'à la condition sine qua non que l'Eglise se le soit réconcilié avec elle-même, et l'ait de nouveau réintégré dans la communauté eucharistique, l'exercice du pouvoir de juridiction, et ce pouvoir lui-même, est, pour ce motif encore, une condition sine qua non présupposée à l'exercice du pouvoir d'ordre dans le sacrement de la pénitence.

Nature de cette juridiction.

Reprenant schématiquement les données rassemblées ci-dessus, nous avons le tableau suivant :

a) D'une part, en vertu du pouvoir *d'ordre*, le prêtre a pouvoir d'agir efficacement, comme instrument de Dieu [29], dans la justification du pécheur, l'octroi de la grâce sacramentelle, la suppression de la coulpe et de la peine éternelle. Par ce pouvoir, le prêtre pénètre réellement dans le for intime de la conscience.

b) D'autre part, en vertu du pouvoir de *juridiction*, le prêtre confesseur a le pouvoir :

— de réconcilier le pécheur avec l'Eglise,

— d'intimer avec autorité, d'admettre et d'intégrer dans le signe sacramentel l'expression sensible de la contrition et de l'acceptation de satisfaire que formule, dans son aveu, le pénitent qui est son sujet canonique et sur lequel il possède une véritable autorité ecclésiastique,

---

28. Ce point a bien été mis en relief ces derniers temps. Qu'il suffise de citer P. Anciaux, *Le sacrement de la pénitence*, Nauwelaerts, Louvain, 1957, passim, mais spécialement pp. 50, 107, 125-130, 141, etc., où il cite également d'autres auteurs. Voir aussi *Suppl.*, qu. XIX, art. 3. Et Hugueny, *op. cit.*, p. 407.

29. « Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccatum remittit. Sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina, sicut etiam et in aliis sacramentis. » III^{a}, qu. 84, art. 3, ad 3. Cfr note 20.

— de déterminer quelle sera la mesure de l'œuvre satisfactoire nécessaire, elle aussi, à l'intégrité du signe sacramentel, et à laquelle l'Eglise devra et veut suppléer par ses propres prières et satisfactions.

Tout cela, le prêtre confesseur ne le peut que s'il y est mandaté par l'Eglise, et que s'il possède sur le pénitent une véritable autorité canonique. Il ne le peut, en d'autres mots, que si le pénitent est son *subditus*.

Il résulte de cette simple confrontation que la juridiction dont il s'agit est une juridiction canonique qui, comme toutes les autres, confère le pouvoir d'agir avec autorité au nom de Dieu et de l'Eglise sur le pénitent membre de celle-ci, mais ab extrinseco, sans rentrer directement dans le for de sa conscience. La juridiction, à proprement parler, ne donne aucun pouvoir de pénétrer dans le for intime de la conscience : seul Dieu peut y agir directement et efficacement, un homme ne le peut que comme instrument divinement utilisé.

Il n'est nullement nécessaire, et il est même exclu, que cette juridiction soit conçue et qualifiée de « vicaire », « ministérielle », ou « instrumentale », ainsi que beaucoup [30], s'appuyant sur une trop célèbre théorie du cardinal Billot [31], et malgré les judicieuses remarques de Mgr Journet [32], continuent à l'affirmer. Certes, ce ne pourrait être que comme instrument de Dieu que l'homme pourrait atteindre directement le domaine sacré de la conscience d'un autre. Mais il est absolument inutile de recourir à cette problématique et curieuse juridiction à la fois canonique, amissible et limitable, conférée par simple désignation, — et à la fois divinement instrumentale. La conséquence en serait, par exemple, que l'intimation de la satisfaction par le confesseur serait un acte à proprement parler divin, un acte dont le Prêtre Eternel serait responsable comme il est responsable de l'efficacité des paroles de l'absolution. Abandonnons donc cette chimérique « juridiction canonique et instrumentale », et reconnaissons tout simplement que la juridiction nécessaire à l'exercice du pouvoir de pardonner les péchés, non seulement est reçue ab extrinseco, par désignation juridique, non seulement s'exerce ab extrinseco, par mode d'ordre ou de déclaration de réconciliation autorisée avec l'Eglise, mais encore n'atteint, *par elle-même,* la conscience du pénitent que *ab extrinseco* : comme toute *potestas regendi subditos,* cette juridiction du confesseur désigne au pénitent celui qui possède compétence juridique sur lui ; celui qui, de plus, dans le cas qui nous occupe, pourra entériner avec autorité son acte de contrition, qui pourra lui déterminer authentiquement l'expiation requise, et qui, de plus, a droit et mission de le réadmettre dans la communauté eucharistique.

30. Cfr supra, notes 5 et 6.
31. Billot, S. J., *De Ecclesia Christi,* Thesis XXI ; édit. 1927, pp. 467-475.
32. Ch. Journet, *op. cit.,* (cfr note 19), pp. 189-196.

Evidemment, on peut justifier l'expression de « juridiction de for interne » employée par le Code de Droit Canonique [33] et par tous les auteurs puisqu'ils ont coutume, assez généralement, de la définir comme une juridiction qui « se réfère tout d'abord et directement à l'utilité privée de chaque fidèle [34] ». A ce compte là, aucune difficulté d'admettre que la juridiction dont nous essayons de définir la nature soit dénommée « de for interne ». On peut même aller plus loin, et ajouter que *par le truchement* ou *la médiation* du pouvoir d'ordre, le prêtre ayant juridiction canonique peut agir dans le for intime de la conscience. Les deux pouvoirs, en effet, doivent être simultanément et nécessairement unis dans la même personne pour que celle-ci puisse transmettre le pardon divin : on ne peut supprimer la séparation du chrétien avec Dieu qu'en supprimant sa séparation d'avec l'Eglise. Mais encore une fois, ce n'est pas le pouvoir de juridiction qui permet au ministre d'agir efficacement dans le for intime de la conscience. Seul le caractère reçu dans le sacrement de l'Ordre l'y autorise [35].

On dépasserait donc indûment la portée acceptable de l'appellation de « juridiction de for interne », en affirmant que les actes propres de ce pouvoir — c'est-à-dire : la prise de possession des actes du pénitent, leur incorporation dans le signe sensible sacramentel, la détermination de la satisfaction sacramentelle, la réconciliation avec l'Eglise — sont des actes qui opèrent efficacement, comme causes instrumentales de l'Agent divin, dans le for intime de la conscience, ainsi que cela se vérifie pour l'absolution sacramentelle.

Quant à la formulation à employer pour définir correctement la juridiction du confesseur, il suffirait d'introduire de légères modifications dans celles que nous trouvons dans les manuels [36]. Ainsi, par exemple, celui de Tanquerey propose la définition suivante : « Iuridictio confessarii est potestas supernaturalis, externo superioris actu collata, qua sacerdos iudicium exercere potest erga subditos in foro interno ac poenitentiali » [37]. Un changement de place de quelques mots permettrait de retrouver la définition de la juridiction du confesseur telle qu'elle est conçue ci-dessus, à savoir : « ...est potestas... externo superioris actu collata quâ sacerdos iudicium in foro interno ac poenitentiali (ce qu'il peut en vertu du pouvoir d'ordre) exercere potest erga subditos ab Ecclesia ei commissos ».

33. Can. 196.

34. Par ex. Dom J. Baucher, O.S.B., dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. « Juridiction », col. 1979.

35. « Sacramentalis absolutionis principium non est potestas iuridictionis, sed potestas ordinis ». Cajetan, O.P., *Quaestio de ministro Sacrament. Poenitentiae*, edit. leonina, t. XII, p. 358, n. 3.

36. Légères, oui, quant à la disposition des mots, mais importantes par le sens des phrases que ce changement comporte !

37. Tanquerey (Cance), *De Paenitentia et Matrimonio*, Pars dogmatica, 1942, n. 709.

Le jugement sacramentel et la juridiction du confesseur.

Il reste une remarque importante à faire. Le Concile de Trente affirme que le motif pour lequel la juridiction est nécessaire chez le confesseur, est le caractère *judiciaire* de l'intervention du prêtre dans le sacrement de pénitence [38]. Dans les lignes qui précèdent, nulle mention n'a été faite de cet aspect de l'activité du prêtre, sauf lorsqu'on a parlé du pouvoir d'ordre et de son acte propre dans ce sacrement. En effet, lorsque le confesseur prononce la sentence : « je t'absous », il peut être considéré comme juge. Or c'est dans et par cette sentence d'absolution qu'il agit précisément comme instrument de Dieu, et donc en vertu du pouvoir d'ordre, qui est un pouvoir instrumental [39]. Il agit, par contre, en vertu de son pouvoir de juridiction lorsqu'il prend possession des actes du pénitent sur lequel il a autorité, pour les soumettre à l'opération divine agissant par son pouvoir d'ordre [40]. Mais on sait que les termes de « juge » ou de « jugement » dont se sert le texte conciliaire ne désignent pas ce que le langage juridique profane comprend par ces mots [41]. Ce que le Concile veut dire, c'est que la sentence sacramentelle, outre qu'elle est efficace et non simplement déclarative, ne peut être prononcée que sur les *subditi* [42]. Or ce point est pleinement respecté dans l'exposé qui précède : le *pécheur* est *subditus* de son confesseur en vertu du pouvoir de juridiction reçu par désignation [43] révocable, tandis que le *péché* est remis instrumentalement par la sentence de ce même confesseur, ministre de Dieu, en vertu de son pouvoir d'ordre reçu irrévocablement par l'ordination sacerdotale.

Bref, on pourrait dire que le confesseur est juge à double titre lorsqu'il absoud le pénitent sur lequel il possède juridiction [44]. Il est juge lorsqu'il discerne si le pécheur est réellement son *subditus,* et si le péché de ce dernier peut être soumis, oui ou non, comme matière valable, sous l'opération efficace de la *forma sacramentalis*; lorsqu'il prend possession, oui ou non, de l'expression sensible de la contrition

38. Sess. XIV, cap. 7 (D.B., 903) : « ...natura et ratio iudicii illud exposcit... ».

39. Voir Ch. Journet, *op. cit.,* pp. 190-191.

40. Cfr *Suppl.,* qu. XVII, art. 2, ad 2; qu. XIX, art. 6.

41. Le Concile dit lui-même, au cap. 6 : « *ad instar* actus iudicialis, quo ab ipso *velut* a iudice » (D.B., 902). Voir les remarques et les auteurs cités par J. Lecuyer, *art. cit.,* dans *La Maison-Dieu,* 55, 3e trim. 1958, pp. 55-56, et ici *supra,* note 14.

42. « ... illud exposcit ut sententia in subditos dumtaxat feratur », cap. 7 (D.B., 903).

43. « Iuridictio (confessarii) est designatio subditorum cum facultate audiendi eorum confessiones ». Ae. Berardi, *Theologia moralis,* Faventiae, 1905, Vol. V, p. 101, n. 143.

44. Voir, dans le même sens, la théorie des deux clefs, *Suppl.,* qu. XVII, art. 3 dont parle aussi Merkelbach, *op. cit.,* n. 570, p. 525.

des péchés du pénitent; lorsqu'il lui impose, avec autorité, la mesure de l'œuvre satisfactoire qu'il devra accomplir. Dans ces divers cas, une alternative est possible, et le pouvoir de juridiction, qui rend valables ces divers actes, s'exerce chaque fois, que la décision soit positive *ou* qu'elle soit négative. — Il est aussi juge, mais dans un sens bien différent, lorsqu'en vertu du pouvoir d'ordre, il prononce comme instrument divin, la sentence d'absolution. Mais, comme on le notait dès le début, ce pouvoir judiciaire sacramentel et instrumental ne peut s'exercer *que* dans une seule direction : celle du pardon. Au cas où, en vertu du premier jugement (celui auquel l'autorisait sa juridiction), le prêtre décide de ne pas pardonner, alors, tout simplement, il n'exerce pas son pouvoir d'ordre, il ne prononce aucune sentence judiciaire sacramentelle. L'alternative, ici, n'est plus possible.

Conclusion.

Ainsi est bien mise en lumière, semble-t-il, la nature du pouvoir de juridiction nécessaire au confesseur. Il s'agit tout simplement d'une « partie subjective [45] » du pouvoir de juridiction canonique dont le Christ a doté son Eglise en la personne des membres de la Hiérarchie : Souverain Pontife et Evêques, et en celle de tous ceux auxquels ils la délèguent librement. Cette juridiction n'est ni sacramentelle ni instrumentale. Par son activité propre, elle ne pénètre pas directement et n'atteint pas efficacement le for intime de la conscience. A strictement parler, comme toute autre juridiction, elle n'agit que ab extrinseco; mais comme elle est orientée et destinée avant tout au bien privé du fidèle, comme elle s'exerce dans le secret du confessionnal, et comme elle est tout entière référée à l'acte propre du pouvoir d'ordre, lequel ne s'exerce que dans la sentence d'absolution, on peut l'appeler légitimement, *quoique improprement,* « juridiction de for interne ». Par elle-même, elle ne mérite pas cette qualification : seul, en effet, le pouvoir d'ordre peut pénétrer, instrumentalement, dans le for intime de la conscience, réservé à Dieu seul.

Nyakibanda (Astrida)
Rwanda.

Dominique NOTHOMB,
des Pères Blancs d'Afrique.

45. C'est-à-dire celle qui par rapport à un *totum universale* se trouve comme une *species* vis-à-vis du genre. Cfr par ex. *S.Th.*, I[a], qu. LXXVII, art. 1, ad 1 (comme on dit que les vertus d'abstinence, de sobriété ou de chasteté sont des *partes subiectivae* de la vertu de tempérance). C'est dans ce sens que nous comprenons ce qu'écrit P. Anciaux : « Ce pouvoir de juridiction est dépendant vis-à-vis du pouvoir de juridiction in foro externo, mais il ne peut être confondu avec lui ». *Le Sacrement de la Pénitence,* p. 108.

L'amitié à la relève de l'apologétique ?

Sous la forme où elle a fleuri de préférence au XIX^e^ et au XX^e^ siècles, l'apologétique semble avoir découvert ses limites et toucher un mur. Ce n'est pas une critique interne qui l'aura vidée de son actualité urgente, c'est la découverte ecclésiale et la préoccupation beaucoup plus générale des valeurs positives de la religion catholique et de la vie chrétienne. Il serait vain de critiquer l'apologétique sur son propre terrain, et l'on s'en garde. Mais on découvre, ou l'on redécouvre mieux la Bible, la patristique, la liturgie, la spiritualité vivante : voilà la religion historique qui répond à l'appétit religieux des hommes. Pour amener ou préparer à la vraie foi, mieux vaut présenter le tableau d'une Eglise vivante que l'Esprit de vérité travaille, plutôt que d'essayer de donner mauvaise conscience à un humain enfermé dans une tout autre représentation du monde. On ne peut douter que pareille évolution des mœurs ecclésiales, que nous enregistrons ici, ne soit un véritable gain. En quelques points, nous voudrions dire pourquoi.

EXAMEN CRITIQUE DE LA NOTION D'INFLUENCE

Sous l'influence notamment des existentialismes, la pensée chrétienne a pris une plus vive conscience de la dimension existentielle de notre être et de sa destinée. Cette poussée d'existentialisme a certainement contribué au déclin d'une problématique apologétique qui risquait de s'enfermer dans le notionnel. L'homme ne se réduit pas à ses idées : la décision du croyant n'est pas homogène à la conclusion d'un syllogisme rationnel. Il faut s'ouvrir à la condition charnelle de l'esprit humain et tenir compte de son « environnement ».

Cette mise en place du rôle de la raison avait été précédée d'un déclin dans l'efficacité de l'argument d'autorité. Membre d'une Eglise, l'homme se soumet à son autorité, mais comment accepterait-il l'autorité de celle-ci sans s'y être au préalable intégré? La notion de *pouvoir* n'est valable qu'au sein d'un ordre défini et accepté.

A la croisée des héritages de l'*apologétique* et du *pouvoir* ou de l'*autorité,* nous rencontrons la notion d'*influence,* plus délicate à analyser et à juger. L'activité développée en vue d'exercer une influence nous semble se situer dans la ligne d'une apologétique qui dépasserait le stade conceptuel pour entrer au stade plus intégralement vital. Un comportement veut être édifiant comme un raisonnement veut être probant. Il est une mise en question du comportement de l'autre comme l'apologétique des manuels voulait être une mise en question de sa pensée. On ne saurait bien entendu condamner sans nuances ni l'apologétique ni le souci d'édification. Nous voudrions seulement montrer leur insuffisance et leurs limites, si vivement ressentis dans le monde actuel. Car la politique d'influence, si elle représente un élargissement de l'attitude strictement apologétique, constitue encore une sorte d'apologétique du comportement qui n'est pas sans affinité avec la relation de puissance ou de pouvoir. En résumé, elle nous semble trop courte si elle justifie une action par la simple pression que cette action exerce de l'extérieur sur autrui. Il lui faut au préalable une bonté intrinsèque. Pour le bien ou pour le mal, les hommes vivant ensemble s'influencent inévitablement. Mais l'influence est moins une justification de l'action qu'un de ses fruits. Il est dans l'ordre des choses que l'influence vaille ce que vaut l'action dont la droiture, rappelons-le, nécessite l'activité de la prudence, vertu essentiellement réaliste et existentielle.

De telles remarques, on ne les aurait probablement pas trouvées dans l'analyse simplement logique des notions engagées. C'est une réflexion sur l'apostolat et la vie des grands apôtres qui y conduit; plus précisément sur le type d'apostolat efficace dans le monde d'aujourd'hui. Loin de se substituer à la vie chrétienne, la vie missionnaire n'en est que le rayonnement. Loin de se substituer à la vie contemplative, entendue non comme état de vie mais comme exigence de vie personnelle avec le Christ, la vie active n'en est que le rayonnement et l'expression. Nous nous demandons en effet si le type évangélique d'efficacité n'est pas foncièrement différent du type humain d'efficacité. L'Evangile contient des paradoxes que l'on a trop vite cru pouvoir résoudre à la façon dont les commentateurs d'une *auctoritas* croient pouvoir concilier des propos antinomiques de leur auteur. Qui accepte de perdre sa vie la sauve. L'Evangile cultive non une sagesse philosophique, mais un esprit de désintéressement; et para-

doxalement, c'est ce désintéressement qui est vraiment efficace pour le Royaume.

Personne ne niera la valeur évangélique de l'activité d'un Père Pire. A priori et bien de l'extérieur, on pourrait penser que cet apôtre a pris consciemment la voie de l'efficacité, le soulagement des corps étant dans son esprit lié au travail pour le Règne de Dieu : il voudrait profiter des services rendus aux corps pour exercer une bonne influence sur les âmes. Oui et non. Remarquons bien tout d'abord que cette idée-de-derrière-la-tête, pour légitime qu'elle soit, n'est pas proprement évangélique : le bloc russe d'un côté et le bloc U.S.A. de l'autre s'efforcent également de venir en aide à des peuples sous-développés afin de les inclure dans le champ de leur influence politique et de leur pouvoir économique. Mais revenons au cas du Père Pire : afin de ne pas trahir le meilleur de sa pensée nous devons le citer lui-même sur ce point qui nous semble capital. « J'ai essayé d'aimer, Seigneur, ceux qui te connaissent mal. J'ai essayé d'être leur frère, sans rien chercher au-delà de cette fraternité... Merci de m'avoir permis de les approcher (les incroyants), de travailler avec eux, de leur ouvrir mon cœur et de voir le leur s'ouvrir à moi. J'ai toujours beaucoup souffert de l'étroitesse des croyants. Pour moi, Seigneur, la croyance, c'est un respect plus grand de la loyauté des autres et un amour plus grand pour eux tous. Cent fois, j'ai vu qu'il ne fallait rien imposer, rien chercher, mais qu'il fallait être. Donne-moi donc d'être Ton fils, de mieux Te connaître chaque jour, de vivre plus près de Toi, de mieux prier, de mieux accepter les sacrifices grands et petits... [1] ». Ce texte est lumineux et n'admet pas deux interprétations. Il est typique de l'expérience apostolique actuelle, au moins sous une de ses formes majeures. Comme la théologie est probablement la seule apologétique complète en son ordre, le devoir *être* se substitue au devoir *influer,* le respect de l'autre se substitue à la préoccupation de faire pression sur l'autre, l'ouverture réciproque du *dialogue* se substitue à la dialectique des raisons.

Au plan des méthodes, nous privilégions donc ce qui est naturellement et providentiellement le plus proche de la charité dont nous cherchons le règne universel. Non pas qu'il y ait en dehors de Dieu une commune mesure au naturel et au surnaturel, mais parce que structurellement on peut dire que ce qui ouvre à l'amour, au désintéressement, à la compréhension de l'autre pour lui-même, à l'amitié, au dialogue est *pré-chrétien,* au sens où Pie XII écrivait dans l'Encyclique *Evangelii Praecones* du 2 juin 1951 : « La nature humaine garde en elle, malgré la tache héritée de la triste chute d'Adam, un fond natu-

1. D. Pire, *Souvenirs et entretiens,* recueillis par H. Vehenne, Bruxelles, 1959, p. XIV-XV.

rellement chrétien qui, éclairé par la lumière divine et nourri de la grâce, peut s'élever à la vertu authentique et à la vie surnaturelle. »

« Je n'ai pas de temps à perdre à faire de l'anti-communisme, dit encore le P. Pire. Je ne suis lié à aucune frontière. Je ne suis pas « anti », je suis « pro ». Pro-humain... Un seul dénominateur commun : l'Homme. Je lutte contre les barrières, contre les préjugés, contre les stéréotypes sociaux. Ils répondent à une certaine réalité, mais si commode ! Ce sont les oreillers de l'esprit et du cœur [2] ! » N'ayant pas recherché l'influence, il a trouvé l'influence ; parce qu'il *était*. N'ayant pas cherché à faire pression pour ses idées, il les communique inévitablement, par rayonnement. Nous retrouverions une réalité analogue dans la doctrine de la non-violence. Comprendrons-nous un jour, nous chrétiens, que l'attitude fondamentale de Gandhi, malgré les réserves qui s'imposent sur tel ou tel point, est connaturellement plus proche de l'attitude évangélique que l'attitude de l'empereur romain maître de sa *potestas* et de son *imperium* ? Tout l'affinement néo-testamentaire va dans le sens d'une purification interne des moyens, d'une intériorisation de la loi [3], d'une plus grande liberté intérieure dans l'adhésion au bien. Le paradoxe évangélique, paradoxe seulement apparent, tient notamment en ce que ce désintéressement de l'amour trouve la fécondité maxima. Car notons bien que les passages précédents du P. Pire s'accompagnent de ceux-ci : « ...en Belgique. Des ouvriers socialistes, des francs-maçons, m'ont donné de l'argent, à moi, prêtre catholique, pour les Villages Européens. En France, des paroisses protestantes ont eu le même geste. Chacun est venu, non pour son clan, sa nationalité, sa religion, mais pour les autres [4]. » Ce n'est pas encore, sans doute, la communication de la foi ; ce n'en est que la préparation : mais l'apologétique ne se donnait-elle pas précisément ce rôle ? Par quoi l'on voit que l'oubli de l'apologétique peut constituer la meilleure apologétique, celle qui ouvre les portes de la vérité salutaire devant des hommes réels. « Ce matin, Tu le sais, une fille de vingt ans, qui vit près de moi depuis six ans, m'a demandé de la préparer à un baptême dont jamais je ne lui avais dit mot. Qu'il en soit toujours ainsi, Seigneur [5]. »

Il est plus difficile de recevoir que de donner : voilà ce qui semblait échapper à l'apologète. Pourtant n'est-ce pas la leçon toute première de l'Incarnation par laquelle Dieu prend notre nature humaine afin de nous faire participer à sa nature divine ? Le Verbe reçoit d'une

2. *Id.*, p. 176-177.
3. « Et ideo *principaliter Lex Nova* est ipsa *gratia Spiritus Sancti*... » saint Thomas, *Somme théologique, I^a II^ae*, qu. 106, a. 1.
4. D. Pire, *op. cit.*, p. 176.
5. *Id*, p. XV.

femme son corps humain. Il reçoit d'une société donnée les mots qui permettront de livrer quelque chose du secret de l'Eternel.

Nous avons pris l'exemple du P. Pire pour illustrer ce que nous voulions exprimer. S'agit-il d'un cas exceptionnel et dont on ne pourrait rien conclure au plan d'un approfondissement des lois de l'apostolat dans le monde moderne? Nous ne le pensons pas; il nous semble plutôt que nous touchons à un aspect encore trop méconnu mais absolument certain de la propagation de la foi. Le cas des petits frères du Père de Foucauld, entre autres, nous en convainc. Le type d'apostolat missionnaire consciemment choisi et vécu par les fils spirituels du frère Charles de Jésus nous paraît très exactement dans la ligne de notre propos. Nous n'avons guère été préparés à un tel apostolat, on ne nous avait pas tout expliqué sur le rayonnement spécifiquement chrétien : ne nous étonnons pas alors de voir les petits frères de Jésus si souvent mal compris tant hors de l'Eglise qu'en son sein. Il faut comprendre que la perspective du « frère universel » qui *veut être pour chacun de ceux qu'il côtoie l'expression sensible de l'amitié que Dieu lui porte,* ne doit pas être confondue avec celle du jociste qui se lie d'amitié avec son compagnon de travail *pour* le convertir au christianisme. Tous les deux ont ceci de commun qu'ils aiment des êtres humains concrets et non des « âmes »; mais le premier descend davantage dans les demeures de la discrétion et du respect de la liberté individuelle, à quoi est tellement sensibilisé le monde moderne encore réfractaire au communisme et à toute espèce de fascisme.

La difficulté n'est pas mince puisqu'elle porte sur la nature même de l'amitié. Le problème soulevé par elle a beaucoup de ressemblance avec celui du désintéressement du chrétien. Le chrétien est-il désintéressé? Oui et non. D'excellentes études ont mis à jour ce paradoxe paulinien. Ici nous nous demandons : L'amitié est-elle une fin entre humains? Si nous répondons oui sans autre explication, sauvegardons-nous assez l'unicité de notre fin ultime, Dieu? Si nous répondons non, n'altérons-nous pas l'essence de l'amitié en en faisant un moyen pour autre chose? Se servir d'une amitié, n'est-ce pas le moindre stade de l'amitié selon Aristote et S. Thomas? Après l'amitié utilitaire, après l'amitié où l'on goûte de la présence de l'ami, n'y a-t-il pas l'amitié vécue comme amour de l'autre pour lui-même, amour désintéressé, prêt à sacrifier tout profit et toute délectation? N'a-t-on pas assez reproché au chrétien charitable de *se servir de son prochain* pour enrichir sa propre brochette de vertus? Nous ne pouvons plus éviter la question : Entrer en amitié avec son semblable, pour exercer une « bonne influence » sur lui, entendons *pour le convertir,* n'est-ce pas blesser l'essence naturelle de l'amitié? Le premier mot de certains amis d'antan qui, après plusieurs années de silence et d'éloigne-

ment, reviennent vous trouver, vous devenu prêtre dans l'entre-deux, n'est-il pas parfois : « Surtout, n'essaye pas de me convertir ! » ? Révéler un tel projet en renouant des conversations serait à coup sûr chasser à tout jamais le parpaillot dont il s'agit. Mon ami, je veux le respecter pour lui-même, dans son autonomie, dans sa liberté qui est son droit et son lot, et non pas *me servir de lui pour augmenter mon influence* : c'est ce que nous a dit le P. Pire. Si nous allons au fond des choses, un tel mot n'exclut pas un réel souci du Royaume et de son avènement ; mais cela, le Saint-Esprit plus encore que le raisonnement le fait comprendre.

Il est peut-être plus important de voir la difficulté du problème que de lui trouver une réponse avec des mots ; car un tel problème est, sans paradoxe, essentiellement existentiel. Une scolastique de l'amitié risque d'être la plus déplaisante des scolastiques. Mais l'intuition ne dépasse-t-elle pas l'argumentation ? Et l'Esprit Saint vivifiant la communauté chrétienne n'est-il pas apte à pousser une nouvelle famille religieuse dans la voie de la découverte que nous faisons du dynamisme gratuit de l'amitié ? L'exigence qui est en elle ne la rend pas affaire aisée : à priori l'ascèse que réclame le dialogue vraiment instauré est par elle-même chemin de vérité. J'aimerai donc l'autre pour lui-même, sans cette arrière-pensée qui vicierait nos rapports le jour où l'autre aurait découvert mon stratagème.

Et pourtant, il est vrai que le chrétien ne peut pas aimer un autre humain sans lui désirer le meilleur, ce que lui chrétien tient pour le meilleur. Mais quelle délicatesse d'âme que celle réclamée par la mise en œuvre d'une telle préoccupation !

L'apostolat missionnaire se fonde sur l'amour de Dieu et l'amour du prochain : Dieu ne demandant pas qu'on sacrifie l'un à l'autre, ne suscitons pas de faux problèmes en créant d'illusoires oppositions. C'est donc dans la théologie de la charité que réside le fondement de la solution. Chez le chrétien il n'y a pas deux amours, l'un de charité l'autre naturel : le second s'absorbe dans le premier. Dans la charité il n'y a pas deux amours, l'un qu'on porte à Dieu, l'autre au prochain : l'un vivifie l'autre, l'un est le témoin et le garant de l'autre, l'un est illusoire sans l'autre.

N'opposons pas alors la théologie la plus traditionnelle à la phénoménologie de l'amitié. Dans mon amitié avec l'incroyant, il n'y a pas duplicité ni rouerie ; il y a simplement *plus* que ce que l'incroyant est à même d'en percevoir.

L'HOMME A L'IMAGE DE DIEU

Dieu a créé l'homme à son image, libre, maître de ses actes. Veut-il sauver sa créature pécheresse, qu'il organise un Dessein de salut s'adressant encore et essentiellement à l'homme en tant que doué de libre-arbitre. Le régime des Alliances traduit ce respect divin de la personnalité humaine. Dans sa triple fonction, le Médiateur s'adresse encore à la libre créature pour lui donner la vérité, la bonne direction, la grâce, et par ce moyen l'éternelle félicité. Dans cette volonté d'Alliance et dans ce respect de la liberté humaine, on a compris que Dieu avait choisi la voie du dialogue. « Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis. »

Car il faut bien comprendre les relations entre l'amitié et le dialogue. L'amitié est dialogue, le vrai dialogue est amitié. Il fallait peut-être attendre le Nouveau Testament pour le voir clairement; mais le doute aujourd'hui n'est plus possible. Le respect de la liberté d'autrui et l'attention bienveillante à sa personne, seuls le réalisent intégralement le dialogue et l'amitié. Avant d'être choisie par l'homme, cette réalité a été choisie par Dieu; avant d'être vécue entre humains, avant d'entrer dans le statut liant la créature rationnelle à son Dieu, un tel échange est, insondablement, le Mystère substantiel d'un Dieu qui est à la fois l'Amour et trois personnes. Comprendre cela, c'est se refuser à substituer l'angoisse de l'être à l'angoisse de Dieu.

Remarquons en passant que c'est en raison de ce respect de la personnalité d'autrui, en raison de cette impossibilité de violenter autrui en matière de religion, de violer légitimement la maîtrise qu'il a de lui, que la fin propre de la mission n'est pas exactement le salut des âmes, mais l'implantation de l'Eglise, c'est-à-dire des conditions normales du salut; que la fin du prédicateur n'est pas directement le retournement des âmes, mais leur préparation à recevoir intimement la Parole de Dieu, laquelle les aidera à accomplir librement la *métanoïa* de la conversion au Christ. Nous sommes terriblement dépendants les uns des autres, socialement liés à tous niveaux, et la foi elle-même n'échappe pas à ce conditionnement : *fides ex auditu*; pourtant, en dernière instance, l'homme demeure seul en face du Dieu qui l'a fait libre.

Toutes ces considérations nous font soupçonner à quelle profondeur humaine et évangélique l'amitié est appelée à descendre en l'homme : bien au-delà d'une apologétique, pérenne ou de circonstance, qui ne mettrait en œuvre que l'intelligence. Il ne s'agit pas d'un procédé né des ultimes découvertes techniques, fussent-elles servantes de l'apostolat; la réalité en cause trouve une justification théologique et d'abord biblique au cœur de la Révélation, au surplus si accordée à la nature même de l'homme.

Notre époque se préoccupe beaucoup des méthodes de persuasion clandestine par quoi l'animal humain mène son semblable en faisant appel à ses instincts plus ou moins conscients, à ses pulsions affectives plus ou moins contrôlées, à ses désirs plus ou moins avoués. Comme si l'on avait touché les limites de la discussion rationnelle, de la persuasion notionnelle, on descend aux étages inférieurs pour trouver le moyen d'une plus grande efficacité sur autrui. L'amitié propose aussi un dépassement de la discussion strictement rationnelle; mais par en-haut : en s'adressant au meilleur de l'homme. En ce faisant, elle aussi a l'impression d'aller au plus profond de la créature; mais à l'intérieur d'une conception noble et totale de l'homme, esprit charnel posé en personne dans un monde habité par d'autres personnes.

Le viol psychologique où certaines puissances totalitaires sont passées maîtres n'est pas digne de l'humanisme chrétien. Mais l'imitation de Dieu dans l'appel à l'amitié librement consentie est dans la plus pure ligne de cet humanisme. Nulle part sans doute mieux que dans l'amitié, le naturel n'est susceptible de se prolonger sans cassure en surnaturel; ou plutôt de s'élever par la grâce de Dieu au plan de l'Alliance qui englobe inséparablement dans un même amour le prochain et Dieu.

Pour résumer en deux mots les rapports humains, il faudrait leur reconnaître deux pôles : la *solidarité* de tous et la *transcendance* de chacun. Le même avilissement peut blesser la solidarité et la transcendance : l'une et l'autre sont irréductibles à des idées générales. Comment traduire cela au plan de la mission et de l'apostolat? Car si le chrétien ne respecte pas en son frère humain l'image de Dieu, qui la respectera? Plus qu'un autre, le chrétien doit savoir que *l'autre* dépasse la connaissance que nous en avons.

Notre Dieu est personnel; entre le raisonnement de crédibilité et l'adhésion de foi, la coupure n'est pas seulement due au don de la grâce surnaturelle : on exige une espèce de conversion de l'esprit qui, en son ordre propre, doit passer d'un registre rationnel à un registre tout différent, celui du dialogue.

L'apologétique tend à la possession de preuves; or la vérité religieuse, ce n'est pas l'homme qui la possède, c'est elle qui possède l'homme. Si grande et si noble que soit l'interrogation métaphysique, le chrétien doit prendre garde de ne pas substituer à la théologie une théodicée assez démunie devant l'interrogation concrète des hommes. Mais un danger plus grand encore menace, celui d'étouffer l'interrogation même. La démonstration a l'impression de posséder son objet, d'en avoir fait le tour, d'être maître de son intelligibilité interne. Le dialecticien est sûr d'avoir réponse à tout; il ne lui manque que la conscience de sa pauvreté. La dialectique est la caricature du dialogue.

La suffisance de la démonstration dans son approche de l'objet, le

dialogue ne saurait se l'adjuger. Il ne peut ignorer qu'il y a plus dans l'autre que ce qu'il en connaît. L'interrogation ne retombe jamais sur une pseudo-satisfaction, ni même sur un contentement légitime mais purement rationnel. Il y a des raisonnements « démonstratifs » qui énervent la vérité plus encore qu'ils ne la dévoilent. Il est relativement facile de juger des propositions, mais comment juger un ami qui n'a jamais fini de se dire, et même de se trouver, qui ne montre à la fois qu'un aspect de lui-même, complémentaire de tous les autres? Un auteur, ce n'est pas seulement tel livre, c'est l'ensemble de ce qu'il a écrit: il faut juger du contrepoids donné à un livre par un autre, à un article par un autre, il faut percevoir la maturation d'une idée d'un écrit à l'autre, l'évolution chronologique de l'esprit qui se trouve à la source; et tout cela est encore trop peu dire, encore qu'il faille généralement s'en contenter, car il y a les affirmations écrites avec réticence, il y a les intuitions qui relient mystérieusement le tout, il y a l'ineffable, il y a une personne vivante. Quand une personne a commencé à se dire, comment sans injustice arrêter le dialogue, le couper net à un endroit? Lorsqu'une société consent à semblable brisure pour un de ses membres (excommunication pour l'Eglise, peine de mort pour la société civile, rejet du Parti ou exécution — avec ou sans autocritique préalable — chez les communistes), c'est qu'elle estime qu'il n'y a plus dans ce membre gangrené les ressources positives rendant fructueux le dialogue fraternel. Car en celui-ci, l'« autre » est accepté comme ineffable, comme inépuisable, comme objet d'une recherche et d'un échange sans fin. L'amitié relève de ce type de rapports, et la perpétuelle adaptation qu'elle réclame, la perpétuelle ouverture qu'elle exige est sans conteste principe d'une ascèse propre, d'une ascèse fondamentale en charité. Cela est évident chez le chrétien au regard de ses semblables, mais se retrouve à l'égard de Dieu dans l'attitude contemplative : le mystique n'a jamais fini de rechercher la face de Dieu. C'est donc bien ce type de rapports qui caractérise le plus justement les relations que l'homme entretient avec Dieu.

D'où l'on peut tirer l'affinité qui relie l'amitié humaine, cultivée sans aucune arrière-pensée, et la charité qui forme le but de l'apostolat et donc de ses instruments apologétiques. L'amitié naturelle ne prépare pas seulement l'intelligence à ce dialogue avec Dieu qu'est la foi (dans le dialogue on accepte toujours quelque peu de donner de soi-même et de recevoir dans la nuit; comme dans la foi; on aurait souvent intérêt à éviter les présentations trop statiques de la foi, elle est dialogue, elle est vie), elle y prépare tout l'homme en développant notamment le sens du mystère personnel de l'autre et l'humilité d'accueil devant lui. On ne fait pas alliance avec le Dieu des philosophes, et le Dieu de la Bible réclame l'attitude même qu'exige toute amitié réelle.

Interrogeons-nous également non pas sur la solidité des preuves d'une apologétique, mais sur leur dynamisme pour rallier les esprits à la vérité. Nous ne ferons ici que poser une question, mais elle nous semble peu négligeable. Quelle est l'efficacité des preuves qu'un système de pensée se donne à lui-même, lorsqu'il s'agit d'accroître la communion universelle des esprits dans la vérité? Sans corroder sa propre vérité, un système ne s'enrichit-il pas en se rendant attentif aux questions posées par les autres systèmes, en essayant même de bâtir un vocabulaire commun, une logique commune, en essayant de s'entendre sur des principes acceptables par tous? Est-ce de l'utopie pour ceux qui croient en une commune nature humaine, en la cohérence de la vérité, en la force de la raison? Supposons un philosophe matérialiste confronté à cette preuve néo-thomiste de l'immortalité de l'âme que nous allons transcrire, cette preuve se donnant comme absolument rigoureuse et concluante.

« Nous constatons par intuition que nous pensons; il existe donc un *principe de notre pensée,* première conclusion métaphysique; car notre pensée qui est contingente existe par une autre. — Nous constatons expérimentalement que notre pensée est capable de réfléchir sur elle-même; elle est donc d'*ordre spirituel* (deuxième conclusion métaphysique), car ce qui est matériel ou qui dépend intrinsèquement de la matière ne peut réfléchir. Si elle est d'ordre spirituel, *son principe est d'ordre spirituel,* car le spirituel ne peut provenir du matériel (troisième conclusion métaphysique). Si ce principe est d'ordre spirituel, *il existe indépendamment de la matière* (c'est la notion même de spiritualité), quatrième conclusion métaphysique; s'il existe indépendamment de la matière, il ne peut cesser d'exister au cas où il serait séparé de la matière, *il est donc immortel* (cinquième conclusion métaphysique) [6]. »

Notre propos n'est pas ici de justifier ou de contester la rigueur de telles preuves; nous constatons seulement qu'en fait, pour de mystérieuses raisons, elles ne paraissent pas convaincre des esprits qu'il n'y a pas lieu de tenir à priori pour inintelligents ou de mauvaise foi. *Sans prendre ses lignes à notre compte,* rapportons le commentaire donné par Badi Kasm du passage qu'on vient de lire.

« Ce qu'il nous importe de dégager, c'est que la *raison* qui prouve dans le thomisme n'est qu'une raison thomiste. Mais il y a plus. Un futur thomiste, un étudiant débutant dans un institut catholique par exemple, croit déjà à l'immortalité de l'homme. Il y croit par la foi religieuse et avant même d'apprendre le sens des notions principales employées dans la preuve thomiste. Qu'arrivera-t-il le jour où le *théorème* de l'immortalité lui sera enseigné? Probablement rien. Aucune transformation substantielle dans sa conviction originelle; aucune conversion spirituelle. Tout au plus possédera-t-il une arme, facile à manier, pour se défendre et attaquer... La preuve ne sera pas, pour lui, une raison nécessaire et suffisante, une preuve véritable. Son absence ne serait pas, pour lui, catas-

6. Alfred Ancel, *Métaphysique générale,* Lyon, P.E.L., 1953, p. 94.

trophique. N'admet-il pas d'autres dogmes sans qu'ils soient *intrinsèquement* démontrés [7]? »

Si nous négligeons des preuves secondaires et accessoires, Platon fournit en faveur de l'immortalité de l'âme dix preuves distinctes. Aucune d'elles, estime le P. Valensin, n'a déterminé effectivement la croyance de l'homme Platon [8]. Non pas qu'il y ait duplicité et insincérité chez le philosophe (ou l'apologète), ni que le *Phédon* (ou telle apologétique) ne reflète une structure vraie du réel; mais l'intuition est plus riche que le raisonnement qui en constitue l'expression rationnellement nécessaire, et l'objet passe encore l'intuition qu'on en a.

CONCLUSION

Il n'est absolument pas question de mettre en doute la valeur du raisonnement humain ni de procéder à une critique interne de l'apologétique comme discipline propre. Nous pensons seulement au manque à gagner qu'on subirait en limitant celle-ci à une propédeutique naturelle vers la foi.

Certains voudraient réformer les structures pour installer sur terre une véritable justice sociale afin de nous permettre de parler de christianisme à des personnes dont l'esprit ne serait plus aliéné par les besoins primaires de la nature et de l'instinct. Mais dans le conditionnement souhaitable pour la diffusion de l'Evangile, n'y aurait-il pas à faire une place privilégiée aux valeurs proprement humaines de l'amitié? Cette œuvre-là se commence dès avant l'instauration de la cité parfaite; c'est même dans leur souffrance présente que les hommes en ont davantage besoin, ces hommes destinés au salut par la foi et la charité.

São Paulo, Brésil François H. Lepargneur, O.P.
Rua Caiubi, 126 - Perdizes.

7. Badi Kasm, *L'idée de preuve en métaphysique*, Paris, P.U.F., 1959, p. 152.
8. A. Valensin, *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, Paris, Aubier, 1956, p. 104; A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, Paris, 1869, t. 1, X, 6.

Le mouvement catéchistique au XIX[e] siècle

RECHERCHES SUR L'ÉVOLUTION PASTORALE EN FRANCE AU XIX[e] SIÈCLE

Moins mystique et moins expansive, moins « fertile en miracles » et moins « classique » que la Réforme catholique du XVII[e] siècle, la Restauration catholique du XIX[e] mérite sa place dans l'histoire religieuse de la France. Après plus d'un siècle de déchristianisation des idées et des mœurs, des esprits et des institutions, après une persécution sanglante qui a décimé toutes les élites, dispersé les pasteurs et les troupeaux, après les bouleversements des guerres de la Révolution et de l'Empire, comme le phénix, l'Eglise renaît de ses cendres et Dieu sait sous quel monceau de ruines matérielles et morales elle est ensevelie. Elle reprend son visage de charité, portant, dans ses membres et dans ses chefs, les traces de ses cicatrices et donnant des signes d'affaiblissement dont, de nos jours encore, on ne cesse de lui faire grief. Ce pauvre XIX[e] siècle, avec son mirage de l'alliance du trône et de l'autel, sa piété romantique, son incompréhension du tournant de la civilisation, ses divisions doctrinales et politiques entre ultramontains et gallicans, bref, un catholicisme déjà sclérosé, une restauration manquée. Le mot passe de mains en mains, même sous la plume des meilleurs historiens. Et si l'on en reste au point de vue négatif, ils n'ont pas tort. Mais on ne fait pas l'histoire de l'Eglise avec ce qui aurait dû ou pu être fait, on ne fait surtout pas l'histoire d'hier avec les idées d'aujourd'hui. Et si l'on prend les perspectives évangéliques non pas seulement du grain de sénevé mais aussi du grain de froment qui meurt longtemps en terre avant de porter du fruit, on peut discerner dans la restauration catholique en France au XIX[e] siècle, des signes authentiques d'une évolution pastorale dont nous retirons encore aujourd'hui le bénéfice.

Il n'est pas dans notre intention de la retracer dans cet article; il faudrait y consacrer plusieurs volumes. Nous voudrions seulement la considérer dans l'une de ses phases, très intéressante et très actuelle : le mouvement catéchistique entre 1800 et 1870 environ, en étudiant les hommes qui le mènent, les institutions qui le soutiennent, les conciles provinciaux qui le codifient en langage d'Eglise.

Les hommes, il faut les prendre tels qu'ils sont, depuis les curés plus ou moins douteux du Concordat jusqu'au saint curé d'Ars, ces humbles avec leur bonne volonté et leurs déficiences, jusqu'à ceux qui deviennent des catéchistes de haute classe. Les institutions, ce

sont les multiples congrégations qui se fondent pour l'enseignement chrétien et leur prolifération est telle que l'on est bien embarrassé pour discerner celles qui restent dans leurs lignes primitives. Elles s'adressent surtout à la bourgeoisie mais l'évangélisation des petits pauvres n'est pas oubliée. De M. Allemand au Père Chevrier, en passant par Timon-David, l'œuvre des patronages supplée aux déficiences de la catéchèse familiale et scolaire. Enfin, les conciles provinciaux, qui sont bien « voces Ecclesiae », canalisent ce mouvement pour lui donner par leurs décrets ou leurs desiderata, l'allure qui durera plus d'un siècle. Ces textes des conciles feront voir les efforts tentés, les résultats obtenus, les lacunes subsistantes.

Dans les pages qui suivent, nous étudierons seulement les hommes qui ont mené ce mouvement catéchistique.

LES HOMMES QUI LE MÈNENT

Pour apprécier équitablement le mouvement catéchistique du XIX^e siècle, il faut se rappeler d'où il part : il est l'œuvre d'un clergé, insuffisant en nombre et souvent en qualité, souffrant et mourant dans des cadres diocésains et paroissiaux démantelés, au milieu d'un peuple plus avide de superstition que de religion véritable. On se ressent encore des effets des « déprêtrisations », des cultes officiellement organisés de la déesse Raison et de l'Etre suprême, de la théophilanthropie, de la dépravation des mœurs du Directoire. Sans doute, l'âme française reste, dans le fond, chrétienne ; c'est l'intuition de génie de Bonaparte de l'avoir compris. Mais l'étincelle de foi qui subsiste, les enfants ne peuvent plus la recueillir que sur les genoux de leurs mères. Saint Jean-Marie Vianney en témoignera un jour. Cette catéchèse des temps héroïques constitue l'une des plus belles pages de la persévérance religieuse de la France. Il faudrait y reconnaître le ton et la manière de ces héros de la clandestinité — un d'Aviau, un Coudrin, un Chaminade, — allant de porte en porte et sous les accoutrements les plus bizarres, transmettre le message du salut. La paix une fois revenue, ils disparaissent l'un après l'autre et le clergé du Consulat et de l'Empire ne suffit pas à rallumer la flamme. C'est un clergé disparate, où les meilleurs voisinent avec les médiocres ; il compte dans ses rangs des étrangers, d'anciens constitutionnels, des prêtres ordonnés pendant la Révolution, des prêtres mariés réconciliés et d'autres encore [1]. Parmi eux, où sont les catéchistes ?

1. Sur la situation du clergé en France à cette époque, voir l'excellent article de J. Leflon, *Le clergé du second ordre sous le Consulat et l'Empire,* dans la *R.H.E.F.*, t. XXXI, pp. 97-135.

Dans une lettre à M. Emery, Mgr du Bourg, évêque de Limoges, raconte ce trait tristement plaisant qu'ayant interrogé l'un de ses curés sur les notes de l'Eglise, celui-ci répondit qu'il les connaissait, que c'était : do, ré, mi, fa, sol, la, si [2].

Un premier essai malheureux : le catéchisme impérial.

Tous les pasteurs d'âmes n'étaient heureusement pas à l'étiage intellectuel de ce mauvais plaisant. Mais chez les meilleurs que de difficultés à vaincre pour remettre en œuvre la pastorale de l'enfance! Le temps n'était plus où l'enfant apprenait à lire dans la Bible et l'histoire sainte aux vitraux des cathédrales. Il lui fallait en mains le petit livre devenu indispensable depuis le concile de Trente, le catéchisme. Or le concordat de 1802 avait apporté un sérieux obstacle à son emploi courant. « Les diocèses, formés par la nouvelle circonscription, étaient extrêmement hétérogènes : celui de Nancy était constitué de morceaux de onze anciens diocèses; celui d'Aix englobait le territoire de six évêchés supprimés et ainsi de suite. Chacun de ces territoires avec son catéchisme, différent de celui du voisin, et auquel la population était attachée. Les curés de paroisse, aux prises avec des difficultés pratiques pour eux insolubles, sollicitaient des instructions. Pour Lyon, une enquête des vicaires généraux sur la vie paroissiale, en 1804, montrait l'embarras des prêtres qui avaient trouvé en usage dans leur paroisse un rituel, un catéchisme, un missel selon le rite de diocèses proches ou de diocèses disparus. Comment ramener quelque unité? Certains évêques se contentèrent d'étendre à tout leur diocèse un catéchisme qui leur semblait digne d'approbation. Ainsi, à Bayonne, Mgr Loison adoptait le catéchisme de Paris, de Mgr de Harlay, pour le substituer aux neuf catéchismes différents qui avaient cours dans son diocèse. D'autres entreprirent de rédiger de nouveaux manuels. Mgr Reymond, à Dijon, commença à prêcher en sa cathédrale des « instructions religieuses » proposées en modèles à ses curés, puis, en 1804, il fit imprimer un catéchisme provisoire pour son diocèse. A Aix-en-Provence, Champion de Cicé publia, en mars 1806, un catéchisme qui reproduisait en le remaniant légèrement le populaire ouvrage de Mgr de Brancas [3]. »

C'est alors que Portalis, le ministre des cultes, crut pouvoir mettre un terme à ces difficultés par l'application de l'article 39 des *Articles organiques* : « Il n'y aura qu'une liturgie et qu'un catéchisme pour toutes les Églises de France ». Ce fut l'origine du fameux catéchisme

2. Dom du Bourg, *Monseigneur du Bourg*, Paris, 1907, p. 357. Toute cette lettre contient des tableaux de mœurs qui montrent les difficultés inouïes que rencontraient les évêques dans la reconstitution de leurs diocèses.

3. A. Latreille, *Le catéchisme impérial de 1806*, Paris, 1935, p. 10 sv. Tout a été dit sur ce sujet dans ce magistral ouvrage.

impérial. La rédaction en fut confiée à l'abbé d'Astros, attaché à l'archevêché de Paris, et alors bien en cour aux Tuileries comme à Rome. Prenant avis de M. Emery, il se mit à l'œuvre, suivant le plus près possible le catéchisme de Bossuet et celui de Fleury, qui jouissaient de l'autorité la plus solide dans l'Eglise de l'Ancien Régime. Le malheur voulut que Napoléon vint y mettre sa lourde main. Mal-content du texte de d'Astros et même de celui que proposa Bernier, évêque d'Orléans, il voulut enseigner à sa façon le quatrième commandement de Dieu pour y glisser les devoirs envers l'Empereur, envers sa dynastie, envers toutes ses mesures civiles et militaires [4]. Malgré l'approbation du faible Caprara, du cardinal de Belloy et d'un cercle d'adulateurs, ce fut un échec, surtout en Belgique. A Rome, la congrégation chargée d'examiner le catéchisme impérial refusa son approbation, moins pour le fond de l'ouvrage que pour son origine éta-

---

4. Dans son ensemble, ce catéchisme est bien fait : les questions et les réponses sont exactes, précises et courtes. Comment un homme intelligent ne s'est-il pas rendu compte du ridicule où sombrait son orgueil en y ajoutant la leçon VII : suite du (4^e) commandement :

D. — Quels sont les devoirs des chrétiens à l'égard des princes qui les gouvernent, et quels sont en particulier nos devoirs envers Napoléon I^er, notre empereur ?

R. — Les chrétiens doivent aux princes qui les gouvernent, et nous devons en particulier à Napoléon I^er, notre empereur, l'amour, le respect, l'obéissance, la fidélité, le service militaire, les tributs ordonnés pour la conservation et la défense de l'empire et de son trône ; nous lui devons encore des prières ferventes pour son salut et pour la prospérité spirituelle et temporelle de l'Etat.

D. — Pourquoi sommes-nous tenus à tous ces devoirs envers notre empereur ?

R. — C'est, premièrement, parce que Dieu, qui crée les empires et les distribue selon sa volonté, en comblant notre empereur de dons, soit dans la paix, soit dans la guerre, l'a établi notre souverain, l'a rendu le ministre de sa puissance et son image sur la terre. Honorer et servir notre empereur est donc honorer et servir Dieu même. Secondement, parce que Notre-Seigneur Jésus-Christ, tant par sa doctrine que par ses exemples, nous a enseigné lui-même ce que nous devons à notre souverain : il est né en obéissant à l'édit de César Auguste ; il a payé l'impôt prescrit ; et de même qu'il a ordonné de rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu, il a aussi ordonné de rendre à César ce qui appartient à César.

D. — N'y a-t-il pas des motifs particuliers qui doivent plus fortement nous attacher à Napoléon I^er, notre empereur ?

R. — Oui : car il est celui que Dieu a suscité dans les circonstances difficiles pour rétablir le culte public de la religion sainte de nos pères, et pour en être le protecteur. Il a ramené et conservé l'ordre public par sa sagesse profonde et active ; il défend l'Etat par son bras puissant ; il est devenu l'oint du Seigneur par la consécration qu'il a reçue du Souverain Pontife, chef de l'Eglise universelle.

D. — Que doit-on penser de ceux qui manqueroient à leur devoir envers notre empereur ?

R. — Selon l'apôtre saint Paul, ils résisteroient à l'ordre établi de Dieu même, et se rendroient dignes de la damnation éternelle.

Il n'y a probablement pas beaucoup d'évêques, de curés et de fidèles qui se soient formé la conscience sur de telles assertions !

tique. Pie VII ne voulut pas prononcer une condamnation qui eût amené un grief de plus dans la persécution qu'il subissait alors, mais secrètement, il encouragea la résistance des évêques. Le catéchisme impérial tomba avec l'Empire en 1815. C'était une entreprise manquée, mais il faut la signaler au début du mouvement catéchistique, car elle pose un problème d'unification qui sera repris au milieu du siècle et, sur un plan encore plus large, au concile du Vatican [5].

L'élan rénovateur de Saint-Sulpice.

L'élan rénovateur ne devait pas partir de là. Il devait être pris par d'humbles prêtres qu'abritait le séminaire de Saint-Sulpice, encore réfugié alors en l'ancienne maison des Sœurs de l'Instruction chrétienne à la rue du Pot de fer. Le 16 novembre 1806 y était entré un jeune polytechnicien qui avait renoncé à une carrière déjà brillante dans le monde, pour se mettre au service des âmes, M. Teysseyrre [6], qui dans sa vie si brève, devait marquer de son empreinte sacerdotale ceux qui deviendraient les chefs de file de ce XIX[e] siècle, de La Mennais à Dupanloup. M. Emery avait repris les traditions de M. Olier et fait des exercices de catéchisme en paroisse la première initiation pastorale des jeunes clercs. Sous la direction de M. Montaigne, le nouveau venu s'appliqua de toute sa première ardeur à cet enseignement chrétien, devant des auditoires de 300 à 400 enfants. Il donna toute sa mesure quand, en 1815, il devint directeur des catéchismes.

Il rédigea ses instructions en un cours complet. Après l'échec du

---

5. Après la chute de l'Empire le catéchisme impérial fut complètement abandonné et chaque évêque prit celui qui lui paraissait le meilleur pour son diocèse. Les catéchismes diocésains continuèrent à se multiplier. Dans son excellent article, au mot *catéchisme* (*D.T.C.*, t. II, col. 1895-1968), E. Mangenot en compte une centaine pour tout le XIX[e] siècle.

6. P. E. Teysseyrre (1785-1818), né à Grenoble, donne dès sa jeunesse des signes remarquables de son intelligence supérieure et de sa foi chrétienne profonde. A seize ans, il prépare Polytechnique. Examiné par Monge, il est reçu 12[e] au concours sur 108 candidats. Arrivé à Paris en 1802, il suit les conférences de Frayssinous, se met sous la direction du P. Delpuits, fait partie de la Congrégation. Après deux ans à l'école des Ponts et Chaussées, il est nommé répétiteur à l'École Polytechnique. En 1806, il brise sa carrière dans le monde pour entrer au séminaire Saint-Sulpice où il se forme pendant six ans aux vertus cléricales et au ministère des âmes. Il est ordonné prêtre en 1811. C'est le moment de la persécution impériale. Dans la dispersion du séminaire, il enseigne l'Ecriture Sainte. Le calme revenu, il entre dans la Compagnie de Saint-Sulpice et se livre à la direction des catéchismes et des consciences. Il exerce une grande influence sur Gouray, Morel, de Genoude, de Salinis et surtout sur F. de La Mennais. Il restaure la petite communauté de Saint-Sulpice en vue d'une organisation modèle des petits séminaires en France. Il meurt à trente-trois ans avant d'avoir pu réaliser ses projets. A la nouvelle de sa mort, Lamennais s'écria avec douleur : « L'Eglise de France ne pouvait faire une plus grande perte » (E. Lévesque, *s.v.*, *D.T.C.*, XV[1], col. 202). Sa vie a été écrite par J. Paguelle de Follenay: *Monsieur Teysseyrre*, Paris, 1882.

catéchisme impérial, il se procura tous ceux qui étaient en usage dans les différents diocèses de France pour les remettre dans les lignes traditionnelles de l'Eglise. Mais c'était surtout par son talent de pédagogue qu'il agissait sur les âmes. On peut en croire des témoins aussi qualifiés que Giraud, Menjaud, de Salinis et Dupanloup. Celui-ci, qui deviendra un maître à son tour, a raconté ses impressions d'enfant :

« J'avais près de douze ans et on osait à peine me parler de ma première communion... Je fus conduit à Saint-Sulpice... Tout me plaisait au catéchisme... (Toutefois) je dois dire que le catéchisme du dimanche, malgré ces bons commencements et les impressions favorables que j'en recevais, n'avait pas encore produit en moi une de ces émotions décisives, qui ébranlent profondément la conscience et changent à jamais l'âme et la vie. Je ne me souviens que d'une seule impression de ce genre reçue au catéchisme du dimanche. Ce fut M. Teysseyrre, un homme qui devait avoir sur moi et sur mes destinées une grande influence, surtout après sa mort, et je vais raconter comment il me porta au vif de l'âme le coup le plus fort que j'aie alors reçu... Chargé de la direction générale des catéchismes de Saint-Sulpice, il venait une fois chaque année visiter chaque catéchisme. Le dimanche de la Septuagésime, il vint visiter le nôtre. Il avait alors vingt-sept ans. Dès qu'il apparut au milieu de nous, son visage et le feu de son regard me pénétrèrent; il nous parla avec une éloquence grande et simple... Il y eut un moment surtout où, parlant des ingratitudes des hommes envers Dieu, son âme poussa un cri qui retentit encore dans la profondeur de mon souvenir [7]... »

A ce souvenir d'enfant, Mgr Dupanloup en a ajouté un autre, plus précieux pour apprécier la place de M. Teysseyrre dans le mouvement catéchistique.

« J'habitais, dit-il, au grand séminaire, dans une petite chambre abattue aujourd'hui et qui donnait alors sur la rue du Pot de Fer. Pour y arriver je passai un jour dans un long corridor où un de mes compagnons venait de repousser les balayures de sa chambre. J'y heurtai le pied dans l'obscurité et en me baissant j'aperçus dans la poussière quelques petits papiers manuscrits froissés et déchirés; j'en ramassai un... j'en ramassai plusieurs et vins à bout de les déchiffrer. En effet, c'étaient des fragments d'instructions familières, des avis pour la première communion, des histoires racontées aux enfants, des paraboles, quelques homélies. Je lus tout, car j'y trouvai un tel amour de l'enfance, une lumière si douce et si vive sur cet âge, une naïveté de sentiment parfois si ravissante que je restai appuyé contre (la) croisée dans ce corridor et, quand je fus certain d'avoir découvert un bien des plus rares, je retournai vers le tas de poussière, je le remuai en tous sens, pris tout ce qui restait de ces étranges petits papiers et les emportai pour les étudier et les considérer à loisir... J'allais pourtant par un sentiment de délicatesse trouver celui à la porte duquel j'avais découvert ces papiers et je lui avouais le prix que j'y attachais, sans savoir de qui ils étaient. Il me dit sur-le-champ : « Ce sont d'anciennes notes de M. Teysseyrre, mais c'est indéchiffrable; cela n'a aucune suite; faites-en ce que vous voudrez ». Et il me donna ce qui lui restait encore. Ce fut pour moi une vraie fortune.

Je savais bien, sa réputation était restée très grande à Saint-Sulpice, que M. Teysseyrre avait été le premier catéchiste de son temps mais je dois dire que

7. J. Paguelle de Follenay, *op. cit.*, p. 299.

ce que j'en ai connu me persuada qu'en aucun temps nul ne le surpassa. Il y avait en lui une telle alliance de l'esprit le plus naïf et du cœur le plus tendre, de la naïveté la plus aimable avec la sublimité et la profondeur, qu'on eût dit qu'il bégayait avec les enfants une langue céleste... Le fait est que M. Teysseyrre fut un homme de vrai génie pour les enfants; il eut pour eux, comme dit saint Paul, le génie de l'amour, *ingenium caritatis* [8]. »

Même si l'on doit faire la part de sentiment qui anime toujours le grand cœur de Mgr Dupanloup, il reste que M. Teysseyrre est l'un des prêtres qui ont déclenché le mouvement catéchistique au début du XIX[e] siècle. Il le fit avec succès parce qu'il avait le génie de l'enfance et que l'évangile s'adresse d'abord aux petits et aux humbles. Et tandis que M. Fayet, son compagnon, s'égarait déjà dans l'éloquence, il sut gagner les âmes en leur parlant le langage qui leur convenait. La direction des consciences qui s'en suivit prouve qu'il avait trouvé le sens vrai de la catéchèse. A en juger par les apparences, c'est l'ardente jeunesse du pré-romantisme catholique. A. M. Teysseyrre, il n'a manqué qu'une grâce, celle d'atteindre à sa mort l'âge de saint François de Sales.

Trois grands évêques catéchistes : Mgr Borderies.

Son action sacerdotale se concentra d'ailleurs de plus en plus sur les séminaristes et les petits clercs de Saint-Sulpice. De plus grande envergure fut celle de M. Borderies, successivement vicaire à la paroisse Saint-Thomas d'Aquin en 1801, vicaire général de Paris en 1819 et évêque de Versailles en 1827. A celui qui dirigea sa conscience aux grandes heures de ses ordinations, Mgr Dupanloup a voué un culte de reconnaissance. Dans la vie qu'il raconta dans ses conférences aux prêtres avant de l'écrire, compte tenu du ton hagiographique de tous les ouvrages de ce genre, on peut deviner la valeur et le rôle de ce chef dans l'œuvre des catéchismes. « Il a été au commencement de ce siècle le plus grand catéchiste qu'ait eu l'Eglise de France; il a conçu et réalisé cette œuvre capitale et si peu comprise jusqu'alors, avec une ampleur, une élévation, une pénétration telles qu'en l'exposant ici nous n'aurons pas seulement rendu à sa mémoire l'hommage qu'elle mérite, mais nous aurons fait au clergé de France une révélation qui lui sera utile [9] ». Dans ce livre, en effet, les résonances d'âmes de l'élève et

8. J. Paguelle de Follenay, *ibid.*, p. 302-304.

9. Mgr Dupanloup, *Vie de Monseigneur Borderies*, Paris, 1905, p. 67. J. Fr. Borderies (1764-1832), originaire du Montauban, après ses études au collège Sainte-Barbe, à Paris, est ordonné prêtre en 1788. En 1792, il émigre en Belgique, puis en Allemagne. Il rentre à Paris après le 9 Thermidor. Au lendemain du Concordat, en 1802, il est nommé vicaire à la paroisse Saint-Thomas d'Aquin dont son ami, M. Lalande, est le curé. « Ses catéchismes y furent plus florissants que jamais et sa direction spirituelle y accomplit un bien immense tant dans les milieux populaires que parmi les familles aristocratiques » (A. Le-

du maître sont si bien accordées qu'à travers les lignes on peut suivre le développement du mouvement catéchistique pendant toute la première moitié du XIX^e siècle.

Le ministère catéchistique de M. Borderies commence au lendemain du Concordat :

« A cette époque où le clergé avait tout à relever en France, c'est par les catéchismes qu'il fallait commencer ce relèvement. Mais loin de croire, comme ceux qui ne regardent que les apparences de cet humble ministère, que le catéchisme se peut faire avec fruit d'une manière telle quelle et que toute parole qui s'adresse aux enfants peut suffire à leurs besoins, (M. Borderies) sentait que pour pénétrer jusqu'à ces jeunes âmes, les saisir et leur donner une conscience sérieuse de la religion, pour poser en eux les fondements de la religion et de la vie chrétienne ...une telle mission exige qu'on s'y consacre tout entier[10]. »

C'est bien ce qu'il fit pendant plus de quinze ans. Pendant tout l'Empire, il reste au service de son curé et ami, M. Lalande, et son emploi de catéchiste suffit à son dévouement sacerdotal. « Le plus beau ministère, pense-t-il, est le ministère pastoral, mais le catéchisme est plus beau encore... ; c'est le ministère le plus désintéressé, le plus pur, le plus dégagé de prétention [11] ». Mais il y faut une condition : « Le catéchisme étant une œuvre d'apostolat ne peut être conçu que par un cœur d'apôtre. Quiconque n'aime pas d'un amour ardent Dieu et les enfants ne sera jamais catéchiste [12] ». Les débuts furent difficiles : « Ce ne fut pas sans peine que M. Borderies parvint à établir ses catéchismes à Saint-Thomas d'Aquin ; il y avait, dans les familles aristocratiques de la paroisse, un préjugé contre cet enseignement. (En fait, ces « nouveaux riches » ne supportaient pas de voir leurs enfants assis sur les mêmes bancs que les enfants du peuple). Les familles bourgeoises, les marchands eux-mêmes, partageaient ces préjugés et ces habitudes. Il était encore plus inusité d'aller au catéchisme après la première communion... C'est dans ces conditions défavorables que M. Borderies commença : son zèle parvint bientôt à renverser tous les obstacles [13] ». « Le local trouvé, une chapelle spéciale, il (mit) en œuvre tout un système d'industries variées et d'attraits de toute na-

---

sort, s.v., *D.H.G.E.*, t. IX, col. 1200 sv.). Vicaire général de Paris en 1819, il est préconisé évêque de Versailles en 1827. Dans la situation difficile que lui laissait Mgr Charrue de la Roche, premier évêque concordataire de ce nouveau diocèse taillé dans les territoires de sept anciens, il s'y montre par son tact et sa piété profonde, grand évêque restaurateur. Sa vie, écrite par Mgr Dupanloup, est restée longtemps manuscrite. Elle n'a été publiée qu'en 1905, mais l'évêque d'Orléans en avait donné de larges extraits dans son livre sur *L'œuvre par excellence.*

10. Id., *ibid.*, p. 41.

11. Mgr Dupanloup, *Journal intime* (extraits publiés par M. Branchereau), Paris, 1902, p. 9.

12. *Ibid.*, p. 96.

13. Mgr Dupanloup, *Vie de Monseigneur Borderies*, p. 65.

ture pour rendre son catéchisme aimable et aimé. Il (imagina), pour rendre l'instruction religieuse pleine de vie et d'intérêt tous les stimulants qui peuvent exciter l'ardeur des enfants... les distinctions, les récompenses, les fêtes. Il (mit) en commun les sentiments, les joies et quelquefois aussi les tristesses. Ce véritable esprit de famille attirait les enfants au catéchisme comme une seconde maison paternelle [14] ».

Et cependant, sa méthode déconcerterait aujourd'hui le plus zélé des catéchistes :

« Le premier catéchisme installé par lui fut le catéchisme de persévérance : il avait lieu chaque dimanche et il fut bientôt fréquenté par 500 enfants, anciens et nouveaux, c'est-à-dire ceux qui n'avaient pas encore fait leur première communion. Ce catéchisme avait lieu le dimanche après les vêpres; il ne durait pas moins de trois heures et ne finissait qu'à 7 heures du soir [15]. » (A qui se rebuterait l'auteur réplique :) « Avec un catéchiste médiocre, toute séance sera toujours trop longue et avec un vrai et grand catéchiste les résultats obtenus seront là pour prouver que les longues séances sont indispensables pour agir fortement sur les enfants et ne les fatiguent pas (?).

Après la prière et le chant des cantiques, la première heure était consacrée à la récitation. M. Borderies la jugeait nécessaire. Tous les enfants étaient interrogés à leur tour : la négligence et la paresse étaient impossibles; le zèle et l'émulation étaient toujours encouragés. Ce n'était pas seulement la récitation du catéchisme qui occupait ce temps : les nouveaux seuls récitaient celui du diocèse; les anciens apprenaient l'excellent catéchisme des fondements de la foi. Tous, sans exception, récitaient l'Evangile...

M. Borderies était d'une sévérité inflexible sur la manière dont le catéchisme doit être récité; il ne permettait pas une faute, pas une hésitation. Il n'ignorait pas combien ce catéchisme était précis, abstrait, d'une forme sévère et constamment théologique, et par conséquent difficile à comprendre pour des enfants; mais à cause de cela même, il exigeait qu'il fût su et récité imperturbablement. Il avait observé que ce catéchisme, une fois bien su, s'oubliait difficilement, quand des explications claires et simples étaient parvenues à le faire bien comprendre...

C'était surtout dans l'instruction proprement dite que M. Borderies se montrait un catéchiste supérieur. Il se la réservait toujours. Ce n'est pas, on le sait, chose facile d'enseigner à des enfants, d'âges et d'instructions diverses, les plus hautes vérités, de les intéresser et... de les passionner pour cet enseignement. Il y faut une préparation des plus sérieuses, une précision approfondie, non pas tant de la forme que des développements et des détails; ces instructions exigent une grande simplicité et une extrême clarté, l'art de rendre les choses sensibles par des comparaisons frappantes, des apologues, des traits d'histoire... M. Borderies aimait à emprunter ses récits à la Bible... Ses instructions, faites avec l'autorité sans laquelle aucun enseignement n'est possible, étaient remarquables par l'éloquence inattendue, très vive et très haute quelquefois, qui faisait son enseignement magistral [16]... »

Au bout de quelques années, M. Borderies n'écrivit plus que des

14. *Ibid.*, p. 99.
15. *Ibid.*, p. 101.
16. *Ibid.*, p. 102.

notes ; mais il préparait toujours ses instructions avec le plus grand soin. « C'est une chose affreuse, disait-il, de venir parler à des enfants sans savoir ce qu'on dira : il faut avoir un sujet bien déterminé et bien préparé ». Il appelait cela « savoir le catéchisme [17]. »

A cette conscience professionnelle, il ajoutait d'autres avantages. Son succès venait encore de ses talents de musicien.

« Tout catéchiste expérimenté connaît l'importance souveraine des cantiques. M. Borderies en avait fait un des plus puissants moyens d'action. Il estimait que les cantiques font aimer aux enfants le caéchisme, les reposent, les charment, et que rien n'est plus propre à faire entrer dans leurs âmes les sentiments que l'on cherche à leur inspirer. Le chant est l'explosion du sentiment ; c'est la voix de l'amour, *cantat amor* ; il pénètre jusqu'au fond de l'âme et donne des ailes à la prière... Mais, pour que les cantiques donnent de l'intérêt et de la vie, il est nécessaire qu'ils soient bien choisis par le catéchiste et bien chantés par les enfants [18] ».

Il n'est pas de notre sujet d'apprécier le talent musical de M. Borderies. Il ne nous semble pas superflu de noter qu'il est l'auteur de l'*Adeste fideles*, au son duquel des milliers de chrétiens montent chaque année vers la crèche du Verbe Incarné depuis un siècle et demi.

Mgr Dupanloup.

Comme catéchiste, Mgr Dupanloup s'est proclamé l'héritier direct de M. Teysseyrre et de Mgr Borderies. Il a recueilli leurs leçons, suivi leurs exemples, utilisé leurs notes, gardé leur esprit. A tous ces avantages il a ajouté son génie d'éducateur qui fait de lui un grand serviteur de la foi. Il est au sommet du mouvement catéchistique en France au XIX^e siècle.

Il s'impose comme théoricien et comme praticien de l'enseignement religieux des enfants. C'est, sans doute, l'un des aspects les plus beaux et les plus durables de son action sacerdotale dans l'Eglise. Il fit ses premiers pas dans des instructions faites à la chapelle des Allemands, alors qu'il était séminariste à Saint-Sulpice. Son extraordinaire talent de catéchiste se révéla quand il fut nommé vicaire à la Madeleine, en 1826. « Tout changea à l'arrivée de M. Dupanloup. En 1827, le nombre des enfants avait doublé ; en 1831, il ajoute à la persévérance des filles un catéchisme pour la persévérance des garçons ; en 1834, 1400 enfants environ fréquentaient ces divers catéchismes [19]. » En 1836, il lui fallut passer par l'épreuve de tous les hommes de Dieu, celle de l'abnégation, mais son transfert à Saint-Roch ne fut pas peine perdue : « Cette épreuve, même pour l'œuvre qui semblait atteinte,

17. *Ibid.*, p. 105.
18. *Ibid.*, p. 122.
19. F. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, Paris, 1883, t. I, p. 90.

fut féconde et l'abbé Dupanloup ne fut pas seulement un très grand catéchiste, mais encore l'un des principaux initiateurs du vrai catéchisme de Paris [20] ».

C'est que, faisant fi de sa personne, il était entré depuis longtemps dans la grande tradition de la catéchèse de l'Eglise. Il le fit bien voir quand, en 1839, un an après avoir été nommé supérieur du séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet, il publia la *Méthode générale de catéchisme*. Contrairement à l'attente du lecteur, ces deux gros volumes ne sont pas une initiation immédiate à l'instruction religieuse; c'est un recueil des plus beaux textes de la tradition sur l'évangélisation par le catéchisme. Le recueil n'est pas complet; on peut regretter, par exemple, que saint Pierre Canisius n'y figure pas, mais on y entend les grandes voix de l'Eglise qui, de siècle en siècle, retentissent pour que la Bonne Nouvelle soit annoncée aux petits et aux humbles. C'est l'enseignement des saints et des hommes de Dieu. Saint Augustin ouvre la voie avec son *De catechizandis rudibus* et son *De doctrina christiana*. A dix siècles d'intervalle, le chancelier Gerson lui fait écho dans son *De parvulis ad Christum trahendis*. Après le concile de Trente, l'auteur choisit dans les œuvres de saint Charles Borromée des extraits de ses conciles provinciaux, de ses sermons aux synodes diocésains, des constitutions et des règles de la société des écoles de la doctrine chrétienne, l'un des mouvements catéchistiques les plus puissants dans toute l'histoire de l'Eglise. S. François de Sales le suit de près et saint Alphonse Liguori ne tiendra pas d'autre langage dans sa doctrine sur la prédication populaire. Après avoir cité intégralement les textes capitaux de Benoît XIV, Mgr Dupanloup transcrit les pages de Bossuet sur la nécessité et la manière de bien faire le catéchisme, les avis de Fénelon aux ecclésiastiques chargés de faire le catéchisme, les instructions de M. de La Chétardie sur la manière de bien faire le catéchisme, la meilleure méthode selon Fleury et Rollin, les consignes du *Catéchisme de Montpellier*, de la *Méthode de Besançon* et du *Miroir du Clergé*, enfin la méthode pratique de Mgr Devie, l'évêque de Belley, l'évêque du curé d'Ars. C'est dans ces voies traditionnelles que Mgr Dupanloup se sent engagé dans le mouvement catéchistique de son siècle. Il comprend ce secteur de la tradition pastorale; il en explore toutes les avenues et tous les détours. Il sait qu'on ne peut faire l'avenir sans tenir compte de cette longue expérience de l'Eglise qui s'offre à tous ceux qui veulent travailler pour elle. Et c'est ce qui donne à ces vieux textes, même traduits maladroitement, une force que l'évêque d'Orléans retrouve dans son œuvre personnelle.

Car, à ces trésors du passé, il entend bien apporter l'appoint du présent. Il a porté son témoignage dans une série d'entretiens qu'il

20. *Ibid.*, p. 148.

eut pendant plusieurs années avec son clergé et qu'il a publiés ensuite sous le titre : *L'œuvre par excellence ou Entretiens sur le catéchisme*. Dans ces quarante-six conférences, l'évêque se révèle à plein comme pasteur d'âmes. Il livre son âme avec ses souvenirs, il enseigne par sa doctrine autant que par son expérience, il exhorte par ses principes autant que par ses conseils pédagogiques. Ce livre, sans doute, l'un des plus beaux de la littérature religieuse du XIX^e siècle, est à la fois une biographie et un guide pastoral. Ce qui en soutient l'intérêt encore aujourd'hui, ce qui en fait un livre classique dans la bibliothèque du catéchiste, ce n'est pas seulement la simplicité, parfois naïvement romantique, avec laquelle s'exprime l'auteur, c'est la collaboration que lui ont apportée ses auditeurs en répondant à son enquête, c'est le sens pratique du chef que garde toujours ce fin psychologue. C'est la valeur de l'homme qui fait la valeur de l'ouvrage. On pourrait presque dire que ce sont les *Mémoires* d'un catéchiste [21].

Il est divisé en six livres sur les principes, la méthode, les divers catéchismes, la première communion, les catéchismes de persévérance, et deux expériences chères à l'auteur. C'est l'optique du « bon curé », du « bon chrétien » 1860. Mais, dans ce recueil vieux d'un siècle, on perçoit des accents qui pénètrent les maîtres de la théologie pastorale qui font autorité de nos jours. Il suffit de lire les premières pages pour voir qu'elles n'ont rien perdu de leur actualité :

« Faire le catéchisme, ce n'est pas seulement enseigner aux enfants le christianisme ; c'est les élever dans le christianisme... c'est les élever dans l'innocence et la sagesse chrétienne, dans la lumière et la grâce des vertus évangéliques ; c'est les élever dans la crainte et l'amour de Dieu ; c'est préparer en eux la vie éternelle, en élevant et sanctifiant la vie présente... Ce qu'il faut ici, avant et après toute chose... c'est de gagner leurs âmes à Dieu et pour cela, l'important, l'indispensable, c'est de former, d'élever leur volonté aussi bien que leur intelligence dans la région des choses divines, en déposant dans leur cœur, avec la lumière de la foi, l'amour de Dieu et les espérances de la vie éternelle... Il s'agit là non d'un simple enseignement religieux, non d'une explication plus ou moins claire de la doctrine, mais d'une œuvre effective, d'une grande œuvre, de la plus importante de toutes les œuvres sacerdotales, de celle que saint Paul appelle : *opus ministerii, opus Christi* ; de celle qu'il définit admirablement par ces paroles : *Filioli, quos parturio iterum donec formetur Christus in vobis*. Il s'agit là... de l'enfantement des âmes, de la formation du Christ dans les âmes [22]. »

Le but de l'œuvre fixé dans toute son ampleur et dans toute sa profondeur, Mgr Dupanloup en montre les véritables artisans :

« Le catéchiste chrétien, vraiment digne de ce grand nom, c'est un ministre sacré, revêtu d'un caractère auguste, pour accomplir dans de jeunes âmes la plus

21. A. Vissac, *Bibliographie catholique*, t. XLII, p. 224.
22. *L'œuvre par excellence* par Mgr l'évêque d'Orléans, Paris, 1860, pp. 2, 3, 5 passim.

belle de toutes les œuvres; c'est un Pasteur qui connaît, qui appelle par leurs noms les plus chères brebis du troupeau de Jésus-Christ, qui les précède et les conduit avec sollicitude dans les pâturages de la vie éternelle; *ante eas vadit*; c'est un Père qui aime ses enfants avec tendresse, c'est une mère (capable de dire avec saint Paul) : «Nous sommes devenus au milieu de vous comme une mère qui nourrit avec amour ses enfants... Nous aimons à vous conjurer et à vous consoler comme un père fait à l'égard de ses enfants... Voilà donc, Messieurs, le grand secret pour que le catéchisme soit réellement l'éducation des âmes; il n'y en a pas d'autre. Il faut que les catéchistes aiment Dieu dans leurs enfants et qu'ils le leur fassent sentir. Et alors les enfants aimeront leurs catéchistes et Dieu dans leurs catéchistes et il s'opérera des merveilles dans ces jeunes âmes [23]. »

Après avoir rappelé les grands noms dont il avait évoqué le souvenir dans son livre précédent, Mgr Dupanloup montre « comment, dans l'Eglise, on a toujours entendu et fait le catéchisme ». En de nouvelles conférences, il désigne ceux qu'il considère comme de vrais catéchistes, il note quel esprit de collaboration doit les animer, quels avantages ils peuvent retirer pour eux-mêmes de leur ministère sacré.

« Il n'y a ici-bas pour le prêtre rien de beau, de grand, d'attachant, que les âmes; les âmes, ce qui les fait voir de plus près, sentir, aimer, admirer dans ce qu'elles ont de plus noble, de plus ému, de plus attendrissant; ce qui fait voir, aimer, bénir, admirer de plus près aussi Dieu en elles; voilà ce qui, pour le prêtre, est au-dessus de tout... Si on ne comprend pas cela, si on ne sent pas cela, ce n'est pas la peine de s'en mêler... Il faut bien savoir que dans toutes les grandes choses, et surtout au catéchisme, ce sont les détails qui font la perfection et la perfection seule qui fait l'œuvre comme il faut... L'esprit qui doit animer un catéchiste... est tout à la fois un esprit de zèle et de douceur, un esprit de bonté et de fermeté, un esprit de travail et de piété, un esprit de patience et d'oraison [24] ... »

Cet esprit suppose une grande abnégation. En effet, trop souvent,

« ...on veut le bien, on se dévoue à le faire, pourvu qu'on y travaille seul. Mais, s'oublier soi-même, faire le bien à plusieurs, se dévouer de concert à de grandes choses, avec l'accord du dévouement commun et de la responsabilité mutuelle, rien de plus rare [25]. »

Et cependant, c'est la condition même de la réciprocité de grâce qu'un catéchiste peut attendre de ses catéchisés. Il peut en retirer des avantages surnaturels éminents.

« Les catéchismes, disait Mgr Borderies, je leur dois tous mes biens. Vous leur devrez tout [26]. » (Et Mgr Dupanloup continue :) « Oui, j'ai tout dû aux catéchismes, tout pour mon âme, tout pour mon ministère, tout pour mon cœur; je dirais même, tout pour ma carrière, si ce mot était sacerdotal [27],... M. Borderies

23. *Ibid.*, p. 9.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 103 sv.
26. *Ibid.*, p. 166.
27. *Ibid*

... m'avait averti de cet avantage : « Mon enfant, me dit-il, un jour que je sollicitais de sa charité quelques conseils pour ma conduite, grâce à votre catéchisme et à la nécessité où il vous met de prêcher la vertu à vos enfants, je n'ai qu'un mot à répondre, un conseil à vous donner : soyez *vrai*, soyez sincère dans votre catéchisme et vous serez toujours un bon prêtre. Oui, soyez vrai ; ne soyez jamais menteur ; c'est-à-dire, faites tout ce que vous direz à vos enfants de faire ; pratiquez vous-même tout ce que vous leur direz de pratiquer. En un mot, ne soyez jamais un hypocrite qui dit et ne fait pas ce qu'il dit. » Puis, il ajouta : « Cette hypocrisie... se rencontre chez bien des prêtres à leur insu ; mais elle est particulièrement odieuse vis-à-vis des enfants dont la candeur est si grande et qu'il est indigne de tromper ; qui nous croient si bons et qui auraient horreur de nous, s'ils savaient que nous ne pratiquons pas nous-mêmes les premiers la piété que nous leur prêchons [28]. »

Ces principes une fois rappelés, l'auteur expose la méthode à employer dans les divers catéchismes, la retraite de première communion et les catéchismes de persévérance. En tous ces entretiens, il reproduit à sa manière la *Méthode de Saint-Sulpice*, telle que M. Faillon la lui a livrée ; il y ajoute la vie de son expérience et de ses ardeurs épiscopales. Inutile de dire que cette pédagogie n'a plus qu'un intérêt documentaire : l'interrogation et le bon point de science, l'instruction, l'homélie, les avis, les cantiques, la prière au catéchisme, le condiment du catéchisme (la joie et tout ce qui l'entretient) ; l'émulation et les récompenses, les analyses ou diligences (compte rendu écrit de l'instruction faite au catéchisme). Dans tous ces chapitres, il y en a un qui retient l'attention, celui où Mgr Dupanloup traite de la prière et spécialement de la messe de catéchisme. L'initiation chrétienne des enfants réclame des énergies surnaturelles. Elles sont les garanties de l'avenir. L'évêque le redit aux prêtres qui l'écoutent :

« Si vous venez à bout de leur inspirer la prière, s'ils ont appris à prier, s'ils prient réellement, ils pourront se relâcher et faire même des chutes, sans doute, mais ils ne s'éloigneront jamais entièrement de Dieu, ni de l'Eglise, ni de vous. S'ils prient, ils n'oublieront point les saintes vérités de la religion qui sont sans cesse rappelées dans les prières ; et ils ne perdront pas non plus tout à fait l'impression des choses divines, ils garderont toujours un certain sentiment de Dieu, parce que ce sentiment et cette impression seront entretenus et renouvelés en eux par la récitation des prières de chaque jour. S'ils prient, quand bien même ce serait imparfaitement et sans beaucoup de ferveur, ils attireront toujours sur eux quelque regard de Dieu et recevront de lui quelques grâces. »

La conclusion s'impose :

« Tant que vous n'avez pas vu au catéchisme vos enfants prier, prier réellement ; tant que l'esprit de prière n'est pas descendu sur eux, ne les a pas saisis et pénétrés, de telle sorte que, par une inspiration spontanée, ils fassent une prière qui ne soit pas seulement dans leur livre et sur leurs lèvres, mais dans leur cœur, vous n'aurez rien fait encore [29]. »

28. *Ibid.*, p. 107 sv.
29. *Ibid.*, p. 191.

C'est là le germe divin déposé dans les âmes au baptême. Mais à ces catéchumènes de l'Eucharistie, il faut une autre initiation, plus vitale encore, celle de la messe.

« De temps en temps au moins, sinon à chaque réunion, elle est indispensable. M. Borderies l'avait tous les jours (aux exercices du catéchisme de semaine) et m'a dit souvent : « Elle est tout pour moi »... Et pour mettre la sainte messe avec toutes ses hauteurs et ses profondeurs à la portée des enfants, il avait composé exprès pour eux des prières de la messe, qui expriment... toutes les vérités dogmatiques, liturgiques et morales, qu'il voulait faire pénétrer jusqu'au fond de leur cœur; et c'étaient ces prières-là, que les enfants disaient, expliquées et commentées par lui-même chaque jour au catéchisme de semaine [30]... »

Mgr Devie.

Dans ses *Entretiens sur le catéchisme,* Mgr Dupanloup ne cite qu'une fois le nom du curé d'Ars. Dans sa *Méthode générale,* il avait réservé le dernier chapitre à Mgr Devie. Le rapprochement est intéressant parce qu'il permet de saisir sur le vif la collaboration sur le même plan d'un grand évêque et d'un saint prêtre dans le même diocèse.

Les questions pastorales avaient toujours retenu l'attention de l'évêque de Belley [31]. Dans cette pensée, en 1830, il avait fait une nouvelle édition du *Rituel* et en 1837 une *Méthode pratique pour faire le catéchisme.* C'est une explication des premières leçons du catéchisme diocésain. Le ton en est très primaire, comme dans beaucoup d'ouvrages de même genre composés par les prêtres qui avaient émigré ou avaient pratiqué un ministère clandestin pendant la Révolution. De plus grand intérêt dans le développement du mouvement catéchistique sont les *Divers essais pour enseigner les vérités fondamentales de la Religion aux personnes qui ne peuvent apprendre la lettre du catéchisme* (1839). Voici comment l'auteur présente son livre :

« Les personnes âgées n'ayant plus de flexibilité dans la mémoire, il nous semble qu'il serait à propos de leur apprendre d'abord les choses, sans s'occuper beaucoup des mots, persuadé que les mots leur viendront plus facilement quand elles auront retenu les choses...

Le premier *Essai*... convient à un homme de la campagne, domestique ou berger, qui ne sait pas lire, qui a peu d'intelligence et peu de mémoire... Pour fixer

30. *Ibid.*, p. 313.

31. A. R. Devie (1767-1852) est originaire de Montélimar. Après ses études de philosophie à Bourg et de théologie à Viviers il est ordonné prêtre le 20 octobre 1791. Après avoir exercé son ministère dans la clandestinité pendant la Révolution, il rentre en son pays natal en 1795. La paix revenue, il est successivement vicaire à Sainte-Croix (1800), professeur au grand séminaire de Viviers où il enseigne la théologie morale dans le sens de saint Alphonse de Liguori (1812), vicaire général de Valence et bientôt vicaire capitulaire (1815-1819), enfin évêque de Belley en 1823. Dans ce diocèse rétabli, ses efforts portent surtout sur la sanctification de son clergé pour qui il écrit de nombreux ouvrages de spiritualité et de pastorale.

son attention, on lui parle d'abord des objets matériels qui sont sous ses yeux et qu'il connaît ; on lui parle de l'église, d'un enterrement, du confessionnal, de la table de communion, etc., et on en prend occasion pour lui en expliquer l'usage...

Le second *Essai* convient à un jeune homme qui ne sait pas le catéchisme, qui l'apprendrait difficilement, mais à qui sa mère a appris à balbutier le Symbole des apôtres, l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, et peut-être même les Commandements de Dieu et de l'Eglise... On travaille à lui en faire saisir le sens.

Le troisième *Essai* convient à un fermier qui n'est occupé que de travaux agricoles, qui ne parle que de foires et de marchés pour y vendre ses denrées et ses bestiaux. La plupart les travaux et des foires se lient avec les grandes fêtes de l'année. On lui explique l'objet de chaque fête, à l'occasion du commerce qu'il fait et des travaux qu'il entreprend vers le temps où elle est célébrée... On lui fera parcourir de la sorte toutes les fêtes de l'année et toutes les vérités essentielles.

Le quatrième *Essai* convient à une petite bergère qui a beaucoup de candeur mais peu de temps disponible ; elle aime les images... On profite de ce goût dominant, assez commun à son âge, pour lui faire connaître la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ et les vérités saintes qu'il nous a enseignées.

Le cinquième *Essai* est relatif à un soldat qui veut se marier et qui revient de l'armée, la tête pleine des mauvais propos qu'il a entendus contre la Religion et contre les prêtres... On travaille à le ramener en puisant dans l'état militaire, dans les connaissances qu'il a acquises durant ses voyages, les motifs et les comparaisons qui peuvent réveiller en lui les sentiments de la foi...

Le sixième *Essai* offre deux jeunes personnes, âgées d'environ dix-huit ans, dont l'éducation est finie et peu soignée ; l'une est protestante et l'autre est catholique ; celle-ci cherche à dissiper les préjugés de sa compagne sur la Religion catholique ; pour cela elle lui fait part des notes qu'elle a recueillies pendant qu'elle était en pension et qu'elle assistait aux instructions de l'aumônier de la maison...

Le septième *Essai* est un abrégé de la doctrine chrétienne qui est dans le second volume du *Rituel de Belley*... Cet essai peut servir à donner un ensemble de la doctrine et de la morale catholiques aux personnes instruites qui ont perdu de vue les éléments de la Foi, ou qui ne les aperçoivent plus qu'au milieu des nuages dans lesquels la philosophie du XVIII^e siècle les a enveloppées...

Nous ajoutons un huitième et neuvième *Essai* ou plutôt quelques pensées et quelques réflexions sur la manière d'instruire les malades et les pauvres [32].

Malgré ses maladresses et le ton un peu factice de ces entretiens, ce livre sur ce qui fait aujourd'hui l'objet de la catéchèse des adultes ou des inadaptés méritait d'être signalé. On y lit la préoccupation de l'apologétique populaire de l'époque, mais aussi un sens concret du culte, et une psychologie des gens simples, qui range l'auteur parmi les promoteurs du mouvement pastoral.

Le modèle des curés catéchistes : saint Jean-Marie Vianney.

On devine la joie de M. Vianney quand il eut en mains les livres de son évêque. N'était-ce pas la consécration de l'œuvre à laquelle il usait

32. J. Cognat, *Vie de Mgr A. R. Devie*, Paris, 1865, pp. 57-59.

sa « pauvre vie » dans son village des Dombes? Au XVII^e siècle, M. Vincent avait révélé aux prédicateurs le secret de la « petite méthode ». Au XIX^e l'évêque de Belley rejoignait les intuitions du curé d'Ars. Quand parurent les *Essais,* les catéchismes d'Ars étaient déjà célèbres : il avait fallu les transférer de la *Providence* à l'église paroissiale et la foule des pèlerins allait se grouper, pendant dix ans encore, au pied de la chaire. Mais les catéchismes d'Ars ne marquent pas seulement la plus haute période du mouvement catéchistique en France au XIX^e siècle; ils sont un signe dans la catéchèse traditionnelle de l'Eglise. Ils constituent un document d'évangélisation.

La sainteté du pasteur en est la première garantie. « Dans le catéchiste d'Ars, dit magnifiquement M. Monnin, c'était la vertu qui prêchait la vérité [33]. » A ce prestige de sainteté personnelle, il faut attribuer le fond et la forme de cet enseignement religieux. Comment, du petit livret diocésain, ce disciple du royaume des cieux a-t-il tiré tant de merveilles anciennes et nouvelles? On a justement remarqué quelle place tenait dans la spiritualité de saint Jean-Marie Vianney le mystère de la sainte Trinité [34]. On le retrouve aussi au premier plan de sa catéchèse et les instructions sur le Saint-Esprit en sont les plus belles pages. C'est, à l'école de l'apôtre bien-aimé, qu'il ouvre à ses auditeurs le mystère de la charité divine. « Il commençait parfois un autre sujet, dit Catherine Lassagne, et toujours il revenait à l'amour » :

« Comme une belle colombe blanche, qui sort du milieu des eaux et vient secouer ses ailes sur la terre, l'Esprit Saint sort de l'océan infini des perfections divines et vient battre des ailes sur les âmes pures, pour y distiller le baume de l'amour. La vie éternelle est un bain d'amour dans lequel on se plonge [35]... »

Il y a deux signes non équivoques de cette charité : la souffrance et la prière.

« Les épreuves, pour ceux que Dieu aime, ne sont pas des châtiments, ce sont des grâces ...Aimer Dieu : oh! que c'est beau!... Il faut le ciel pour comprendre l'amour... La prière aide un peu parce que la prière, c'est l'élévation de l'âme jusqu'au ciel... Plus on prie, plus on veut prier. C'est comme un poisson qui nage d'abord à la surface de l'eau, qui plonge ensuite et qui va toujours plus avant. Le poisson qui nage dans un petit ruisseau se trouve bien, parce qu'il est dans son élément; mais il est encore mieux dans la mer. Il faut, quand on prie, ouvrir son cœur à Dieu, comme le poisson quand il voit venir la vague [36]. »

Cette prière n'a pas seulement une valeur personnelle, elle a un sens collectif.

---

33. A. Monnin, *Le curé d'Ars,* Paris, 1861, t. II, p. 425.
34. B. Nodet, *Jean-Marie Vianney, curé d'Ars, Sa pensée et son cœur,* Le Puy, 1958, pp. 47 et 23.
35. Cité par A. Monnin, *op. cit.,* p. 434.
36. Cité par Monnin, *ibid.,* pp. 428 et 439.

« La prière particulière ressemble à la paille parsemée çà et là dans un champ. Si on y met le feu, la flamme a peu d'ardeur, mais si on réunit cette paille éparse, la flamme est abondante et s'élève haut vers le ciel; ainsi en est-il de la prière publique [37]. »

A cette fonction d'Eglise, il y a un homme attitré par le sacrement de l'Ordre. « On en était là souvent, dit M. Monnin. M. Vianney aimait à parler de l'éminente dignité du prêtre [38] ». Combien ces admirables catéchismes ont-ils éveillé, soutenu, élevé de vocations sacerdotales? C'est dans le livre secret des âmes que s'inscrit cette pastorale.

« Oh! que le prêtre est quelque chose de grand... Le prêtre ne se comprendra bien que dans le ciel... Si on le comprenait sur la terre on mourrait, non de frayeur, mais d'amour... Les autres bienfaits de Dieu ne nous serviraient de rien sans le prêtre. A quoi servirait une maison remplie d'or, si vous n'aviez personne pour vous en ouvrir la porte? Le prêtre a la clef des trésors célestes : c'est lui qui ouvre la porte; il est l'économe du bon Dieu, l'administrateur de ses biens... Sans le prêtre, la mort et la passion de Notre-Seigneur ne serviraient de rien... Si nous n'avions pas le sacrement de l'Ordre, nous n'aurions pas Notre-Seigneur. Qui est-ce qui l'a mis là dans ce tabernacle? C'est le prêtre. Qui a reçu votre âme à son entrée dans la vie? Le prêtre. Qui la nourrit pour lui donner la force de faire son pèlerinage? Le prêtre. Qui la préparera à paraître devant Dieu, en lavant cette âme, pour la dernière fois, dans le sang du Christ? Le prêtre, toujours le prêtre. Et si cette âme vient à mourir, qui la ressuscitera, qui lui rendra le calme et la paix? Encore le prêtre. Vous ne pouvez pas rappeler un seul bienfait de Dieu, sans rencontrer à côté de ce souvenir, l'image du prêtre... Après Dieu, le prêtre, c'est tout. Le prêtre n'est pas prêtre pour lui; il ne se donne pas l'absolution, il ne s'administre pas les sacrements. Il n'est pas pour lui; il est pour vous [39]. »

A ce mot, on conçoit la passion du curé d'Ars pour le salut des âmes. Lui qui avait la phobie de l'enfer pour lui et pour les autres, était à cent lieues d'une conception individualiste et intéressée du salut éternel. Précisément parce qu'il avait embrassé la croix tout entière, l'endroit et l'envers, il trouvait les mots qu'il fallait pour forcer les pécheurs à crier vers l'unique Sauveur. Il eut signé des deux mains le beau mot que Dante inscrit sur la porte de l'enfer : « Je suis l'œuvre du premier amour », mieux encore le mot de sainte Thérèse à propos des damnés : « Les malheureux, ils n'aiment plus! »

Dans son enseignement, le curé d'Ars, — c'est encore là l'une de ses supériorités, — emploie toujours un langage à portée de son auditoire.

Il avait son style à lui, celui où « la véritable éloquence se moque de l'éloquence ». Il avait le talent de vriller les idées les plus hautes du christianisme au moyen de comparaisons, de symboles, d'images qui se fixent dans la mémoire de ceux qui l'ont lu ou entendu. L'effet est plus saisissant dans le chapitre de M. Monnin sur M. Vianney et

37. Cité par B. Nodet, *op. cit.*, p. 90.
38. A. Monnin, *op. cit.*, p. 451.
39. Cité par Monnin, *ibid.*, p. 452.

ses catéchismes, parce que l'auteur a groupé les citations recueillies par Catherine Lassagne, Mariette Jacquet et Marie Germain. M. Nodet a eu la patience d'en faire un texte critique plus authentique. Même si l'on disjoint ces leçons, elles n'en restent pas moins expressives. On a pu s'en rendre compte dans les textes cités et il serait facile de faire un recueil de ces trouvailles de style évangélique. « Le curé d'Ars avait de la soudaineté et du trait, il décochait sa pensée comme une flèche et toute son âme semblait partir et s'élancer avec elle [40]. Ainsi, pour faire entendre le mystère de la communion des saints, il disait : « Les saints ont un cœur liquide » et pour donner le secret du sacerdoce : « Le sacerdoce, c'est l'amour du Cœur de Jésus ». De telles formules n'ont-elles pas une frappe paulinienne? Enfin, « parfois il ne pouvait aller plus loin, tant son émotion était grande : « Il arrivait souvent que, vaincu par l'émotion, le saint homme était forcé de s'arrêter [41] ». Ces larmes de l'apôtre ne sont-elles pas aussi à recueillir dans la catéchèse de l'Eglise?

« Les prêtres qui succédèrent à M. Vianney dans la cure d'Ars furent étonnés autant qu'édifiés des connaissances religieuses qu'ils trouvaient chez de simples fidèles en leur administrant les derniers sacrements. C'est que, dans leur enfance, ils avaient reçu les leçons d'un saint[42] ».

Il nous plaît de terminer cette galerie des principaux catéchistes du XIX[e] siècle par cette magnifique figure du saint curé d'Ars. Il est, en effet, un grand témoin de cette restauration catholique pendant plus de cinquante ans. Témoin dont la foi a été chevillée dans l'âme par une mère admirable pendant les dures années de la Révolution; séminariste à l'école de M. Balley qui, à Ecully, allait de maison en maison catéchiser les enfants; enfin, lui-même pasteur d'âmes que l'Eglise propose en modèle aux curés de tous les lieux et de tous les temps.

Et derrière ces chefs de file, il faut penser à cette foule d'inconnus qui ont, dans les villes et dans les campagnes, par la seule conscience de leur devoir d'état, rechristianisé l'âme française. Leur théologie était courte, leurs méthodes empiriques, leurs succès aléatoires, c'est possible; leur dévouement sacerdotal était grand et si, aux yeux des hommes, ils semblaient parfois faire un travail de danaïdes, aux yeux de Dieu, ils faisaient un catéchisme vivant et pour la vie, ils étaient semeurs d'éternité. N'est-ce pas, au dire de saint Hilaire, le meilleur résultat de la pastorale catéchistique?

« Les Fontaines »
par Chantilly (Oise).

P. BROUTIN, S. J.

40. Cité par Monnin, *ibid.*, p. 427.
41. B. Nodet, *op. cit.*, p. 28.
42. Mgr F. Trochu, *Le curé d'Ars*, Paris, 1926, p. 159.

Le Problème sacerdotal en Europe

A propos d'un ouvrage récent

Inutile de se le dissimuler : voilà des années que nombre de pasteurs et d'autres esprits clairvoyants ont donné l'alarme. Notre vieille Europe chrétienne connaît une crise de recrutement sacerdotal. Fermer les yeux à ce problème serait politique d'autruche. Encore faut-il pouvoir les ouvrir de manière à percevoir la situation actuelle dans ses dimensions véritables et complexes, à l'échelle du continent européen tout entier. C'est ce qui incita les dirigeants de l'Institut International de recherches socio-ecclésiales à organiser à Vienne, en octobre 1958, un colloque réunissant des spécialistes de sociologie religieuse et de pastorale d'ensemble. Il s'agissait avant tout de dresser un inventaire numérique de la situation actuelle, d'en expliquer les éléments et de détecter les remèdes capables de l'améliorer.

Vingt et un rapports furent présentés à ces journées d'études. On entendit tour à tour des spécialistes venus d'Autriche, d'Allemagne, d'Angleterre, d'Irlande, de Suède, des Pays-Bas, de Belgique, de France, de Suisse, d'Espagne et d'Italie exposer tantôt la situation d'ensemble de leur pays, tantôt un problème plus particulier ou une question de méthode. L'ouvrage que voici [1] contient le texte des rapports dans la langue originale (ordinairement en allemand, quelques-uns en français, anglais ou italien) doublé d'un résumé en une autre langue (français ou allemand). Il constitue donc l'exposé d'ensemble le plus actuel sur ce sujet. Ce n'est pas à dire qu'il faille prendre pour argent comptant tout ce qui s'y trouve exprimé d'une manière ou d'une autre.

Il est de la nature de rapports de ce genre de laisser une large place à la discussion. En tout cas, comme thème à réflexions, l'ouvrage est d'une très grande richesse. Impossible de dire désormais que le sérieux, l'urgence et la gravité du problème n'ont pas été entrevus et clairement signalés.

Parmi les questions abordées avec la plus grande insistance il faut mentionner :

1) La nécessité de confronter la formation sacerdotale avec le visage culturel du monde d'aujourd'hui. Excellent rapport du P. Dingemans, qui devrait être lu avec la plus grande attention par quiconque se préoccupe de la formation du clergé.

2) La tâche gigantesque qui tôt ou tard s'imposera à l'Occident, lorsqu'il lui faudra prendre la relève sacerdotale au-delà du rideau de fer. Appel angoissé du « Spekpater », le P. Werenfried Van Straaten, à s'y préparer dès maintenant. Même ainsi, n'est-ce pas une goutte d'eau dans l'océan?

---

1. *Le problème sacerdotal en Europe.* Die Europäische Priesterfrage. Actes du colloque international de Vienne du 10 au 12 octobre 1958. Hors commerce. Bruxelles, Centre de Recherches socio-religieuses, 5 rue Guimard, 1959, 24 × 17 cm., 352 p. Prix : 240 frs.

3) L'influence des transformations de la structure professionnelle des sociétés actuelles. Nombre de rapports signalent une baisse du pourcentage des vocations dans le monde rural. Mais aucun ne se demande clairement si ce recul dépasse ou non la diminution relative des ruraux dans l'ensemble de la population.

4) Le recours inévitable à une plus large prise en charge de l'apostolat, même paroissial, par les ordres et congrégations religieuses. Un seul rapporteur a eu le courage de souligner les difficultés que cela comporte, du moins en certains pays.

5) L'augmentation relative des vocations tardives. Mais aussi longtemps que certains auteurs s'obstineront à considérer comme tardives des vocations de 16-18 ans, il n'y aura pas moyen de se mettre d'accord. D'ailleurs nous n'avons vu nulle part que les participants à ce colloque aient accordé une attention suffisante au fait que l'évolution des programmes scolaires contribue à poser en termes différents le problème du recrutement sacerdotal.

6) L'examen des diverses formules de préparation au sacerdoce. Le rapporteur plus spécialement chargé d'examiner cette question rompt une lance en faveur de la formule des petits séminaires. Nous préférons avouer qu'il ne nous a absolument pas convaincu. Son argumentation, fragmentaire sur toute la ligne, revient à dire que plus le milieu ambiant est paganisé, plus il faut en « prémunir » le futur prêtre. C'est pour cela, affirme-t-il, qu'au moyen âge on pouvait se passer de séminaires. Est-ce alors pour cela aussi que, dans l'Eglise primitive, il n'y en avait pas non plus?

L'ouvrage n'est pas seulement très intéressant et instructif par le nombre et la variété des problèmes qu'il soulève, il contient aussi un ensemble de renseignements statistiques sur la situation actuelle du clergé dans la plupart des pays d'Europe. Le seul reproche qu'il faille faire à ces statistiques, c'est d'avoir été dressées par les divers conférenciers, sans plan d'ensemble, ce qui les empêche parfois d'être comparables. On y trouve généralement les effectifs des prêtres, des séminaristes, du clergé séculier et régulier, du clergé affecté au ministère paroissial ou non, du nombre moyen de catholiques par prêtre. Ces derniers chiffres sont assez faciles à calculer. Malheureusement ils ne signifient pas grand chose. Une région qui comprend un prêtre pour 800 habitants peut être aussi démunie qu'une autre qui en possède un pour 1200 et davantage. Ce qu'il faudrait faire, c'est déterminer une unité conventionnelle, que l'on pourrait appeler « unité de pastoration » et dont les facteurs seraient, outre le nombre d'habitants (et leur degré de pratique...), l'étendue du territoire paroissial, la structure de son habitat et le nombre de lieux de culte à desservir. Ce qui conduira à ramener à des proportions plus exactes l'écart classique entre Espagne du Nord et du Sud, Italie du Nord et du Sud, et ne permettra certainement plus de dire que le diocèse de Namur est mieux pourvu que celui de Gand.

Les tableaux statistiques les plus complets et les mieux présentés concernent l'Allemagne et l'Angleterre. D'autres données se rapportent à l'Autriche, aux Pays-Bas, à la Belgique (une erreur d'impression), à la Suisse et à l'Irlande. Les exposés sur l'Espagne et l'Italie abondent eux aussi en chiffres de toutes sortes. Mais il est plus difficile de les interpréter correctement. Les chiffres qui rendent compte de l'effort exceptionnel déployé par l'Espagne depuis quelques années pour remédier à la pénurie de prêtres en Amérique Latine sont une véritable révélation : 2276 prêtres et religieux et 8415 religieuses, pour les 3 années 1954-57. Dans sept pays d'Amérique Latine, le clergé en provenance d'Espagne dépasse en nombre le clergé natif du pays. Mais d'autres données sont incompatibles (p. ex. l'écart entre le diocèse le plus riche et le plus pau-

vre : 1 à 15, pp. 175 et 179; 1 à 7, p. 176) ou incompréhensibles (p. ex. « le séminaire de Barcelone a besoin de 1500 séminaristes et il n'arrive qu'à 50 », p. 179 — et il est dit à la même page que 60 séminaristes sont entrés en 1958). Pour l'Italie nous ne parvenons pas à comprendre comment les chiffres de la p. 197 sur les ordinations des 5 dernières années représentent un « lento miglioramento » : en 1952, 127 diocèses ont fourni 729 nouveaux prêtres; en 1958, il fallut 201 diocèses pour en fournir 833. Et pourquoi avoir donné des chiffres pour des années isolées plutôt que des moyennes annuelles? Négligence plus grave : les chiffres de taux d'ordination donnés p. 199 pour les « diocèses » de plus de 100.000 habitants sont présentés dans la traduction allemande comme concernant les « villes » de plus de 100.000 habitants (p. 207) et renferment en outre un chiffre erroné.

Pour un seul pays aucun tableau statistique, même sommaire, n'a été publié : la France. C'est bien dommage. Il aurait permis de comparer sa situation à celle des autres pays d'Europe. Il aurait surtout permis de contrôler une donnée énigmatique figurant à la fois dans le rapport d'introduction (p. 37) et dans sa traduction française (p. 56). Voici le texte de cette dernière : « En France, l'augmentation de 2,8 pour cent, que les effectifs du clergé ont enregistrée au cours de ces dix dernières années est due au fait que le léger recul du clergé séculier (— 60) est largement compensée par la forte augmentation des réguliers (+ 1417 = 26 p. 100!) ». D'après les chiffres donnés, il s'agit uniquement de religieux prêtres, la population totale des réguliers de France étant bien supérieure à quelque 7000 unités. Et dire que tant de nos contemporains s'imaginent vivre en pleine crise d'effectifs sacerdotaux, spécialement en France. Si ces chiffres sont vrais, ils eussent mérité de figurer en bonne et due place dans un tableau statistique confectionné tout exprès à leur intention pour les mettre en évidence. Comment donc : un excédent annuel de 142 nouveaux prêtres, et cela depuis dix ans! Alors que la pyramide d'âge des religieux français est à peine moins défavorable que celle du clergé diocésain. Cela suppose un recrutement énorme au cours des premières années d'après guerre. Comme il serait intéressant de savoir si un tel mouvement s'est maintenu jusqu'aujourd'hui. Et comme il est tentant de le mettre en parallèle avec la reprise de la natalité, comme indice d'une transformation des mentalités.

La situation globale des pays d'Europe Occidentale est reproduite sur un cartogramme, à la p. 326. On y distingue quatre catégories : les pays « sinistrés », avec un déficit alarmant (Portugal, Autriche); les pays capables de se suffire, moyennant adaptation structurelle (France, Espagne, Italie, Allemagne de l'Ouest); les pays à minorité catholique vivant d'une importation de prêtres (Angleterre, Ecosse, Scandinavie, Allemagne de l'Est); les pays possédant un excédent disponible (Malte, Irlande, Suisse, Benelux). Mais il faut tenir compte aussi des perspectives d'avenir, au moins de celles qui se dégagent des courbes d'entrées aux séminaires et noviciats. Ces points ont très fortement retenu l'attention de la plupart des rapporteurs. Les chiffres qu'ils publient sont très consolants pour l'Irlande et l'Espagne, satisfaisants pour l'Angleterre, inquiétants dans la plupart des autres pays. Cette inquiétude résulte moins d'une diminution des entrées que d'une baisse assez considérable du « rendement », phénomène dont on cherche en vain à déterminer les causes avec exactitude.

Tout au long des rapports il est aussi très souvent question de l'incidence de l'urbanisation sur la répartition du clergé et sur l'évolution des vocations. Il est dommage que ce sujet n'ait pas fait l'objet d'un rapport spécial englobant

la situation européenne dans son ensemble. Un tel examen pourrait réserver de curieuses surprises. Il montrerait peut-être que, de toutes les grandes villes d'Europe, Rome est la plus pauvre en vocations : pour 2 millions d'habitants, deux nouveaux prêtres romains d'origine aux ordinations de 1957 (s'il faut en croire les chiffres d'ordinands donnés p. 29; les 3 millions attribués à la population étant de toute manière inexacts). Il révélerait certainement des décalages énormes de prise en charge sacerdotale. Décrivant la situation de Vienne, un rapporteur la présente comme réellement tragique. Il faut s'entendre. Les chiffres mesurant l'état actuel sont d'un ordre de grandeur analogue à ceux de la plupart des grandes villes. Avec sa moyenne de 10.000 habitants par paroisse, Vienne fait très bonne figure parmi les « villes millionnaires catholiques » d'Europe. Ni Rome, ni Milan, ni Bruxelles, ni Barcelone, ni bien entendu Madrid et Paris, ne peuvent en dire autant. Mais ce qui est vrai, c'est que dans la capitale autrichienne la relève est plus compromise à cause d'une pyramide d'âge plus défavorable et d'un nombre dérisoire de grands séminaristes.

Ce n'est qu'envers des amis que l'on ose prendre la liberté de signaler leurs déficiences. Nous n'avons pas manqué de le faire au cours de notre recension. Nous aurions pu ajouter que, malgré leur dévouement que nous ne voulons pas mettre en doute, typographes et correcteurs d'épreuves nous semblent en avoir pris un peu trop à leur aise. Il reste que ce magistral ensemble de rapports contient une documentation unique et fait preuve d'un effort lucide pour envisager ce problème crucial du recrutement sacerdotal dans ses dimensions réelles. Pour la première fois celui-ci est posé dans un cadre qui dépasse celui du diocèse ou de la nation : dans son cadre continental européen. Ce qui permet d'emblée, comme pour une carte météorologique, de localiser les zones de hautes et celles de basse pression et permettra, on doit l'espérer, de procéder avec une meilleure connaissance de cause à une répartition équitable des ouvriers dans la moisson du Père.

Roger MOLS, S. J.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Message de Pâques, 17 avril 1960. — (*L'Oss. Rom.*, 17 avril 1960; *La Doc. cath.*, 1960, col. 513-516).

Dans le radio-message qui a précédé la bénédiction Urbi et Orbi, en la fête de Pâques, le Souverain Pontife, après avoir exprimé la joie commune, a rappelé que le combat, qui a conduit le Christ à la Résurrection, se poursuit dans toute vie vraiment chrétienne. Il a redit ensuite sa compassion émue pour l'Eglise du silence et d'une manière plus générale pour tous les opprimés. Le message s'est terminé par une prière à Jésus ressuscité.

« Notre lointain Prédécesseur, saint Grégoire, le premier de ce nom dans la série des Papes, que Nous aimons appeler grand parmi les plus grands, saluait tout simplement la Pâque comme le poème nuptial le plus sublime, celui qui célèbre l'union mystique du Verbe du Dieu incarné avec la sainte Eglise, comme *le Cantique des cantiques* de toute la liturgie.

» En ce jour de Pâques, nous trouvons notre joie la plus profonde, de bons chrétiens à rendre hommage à Jésus, Rédempteur glorieux et immortel, car il a triomphé de la mort et de l'iniquité des hommes, de l'iniquité du premier péché de l'homme et de tous les péchés du monde.

» Comment ne pas être reconnaissants à Jésus, Fils de Dieu et Fils de Marie, à lui qui, par son Sang précieux, a obtenu le pardon à ses bourreaux eux-mêmes et mérite celui de l'humanité pécheresse tout entière, brisant ses chaînes, la rachetant et la sauvant à jamais?

La lutte entre la mort et la vie

» Ces souffrances, cette mort si douloureuse et si humiliante que nous avons, ces jours-ci, suivies le cœur brisé, furent cependant un glorieux combat. Nous l'avons rappelé d'un ton triomphal en chantant dans la liturgie de Pâques : « La mort et la vie se sont livré un étonnant combat, mais l'Auteur de la vie en est sorti vainqueur, il vit et règne à jamais ».

» Or, vous le savez bien, vous en faites l'expérience, chers fils, ce combat dure encore sur la terre. Nous en sommes tous à la fois spectateurs et acteurs. D'un côté se tiennent le Christ et ceux qui, dans l'Eglise, le représentent et qui le suivent dans la sainteté et la charité, et avec la sainte Eglise se trouvent la saine doctrine, la vérité, la justice, la paix. De l'autre côté fait rage l'esprit antichrétien, qui est erreur, fausse conception de la vie privée et de la vie sociale, abus de pouvoir jusqu'à la violence matérielle, désordre, malheur et ruines.

» Telle est la condition de la vie ici-bas.

» Eh bien! chers fils de Rome, chers fils du monde entier qui êtes à l'écoute, les positions de chacun étant bien nettes, il est nécessaire, il est noble que vous tous fassiez honneur aux vôtres. Ceci exige de vous un vif sentiment de vos responsabilités, la pratique de la droiture morale, le refus du compromis, la sincérité absolue de vos intentions et de vos actes devant Dieu et devant les hommes. »

L'Eglise du silence

« En ce matin de Pâques, tandis qu'autour de nous tout invite à la joie spirituelle, tant et tant de nos frères — et il Nous est bien pénible de revenir sur ce point — ne jouissent pas de la liberté, ni individuelle, ni civile, ni religieuse; depuis des années et des années, ils sont en butte à la contrainte, à la violence, et accomplissent un sacrifice où l'oppression sans fin ne rencontre que leur silence. Nous voudrions qu'eux aussi puissent entendre ne serait-ce qu'un écho de la voix paternelle et réconfortante arrivant jusqu'à eux du centre de l'Unité catholique. La part que Nous prenons en esprit et dans la prière à leur souffrance sert au bien de toute la sainte Eglise, car, de l'admirable exemple de force intrépide qu'ils Nous donnent, l'Eglise retire une édification nouvelle et un regain de ferveur. »

Réconfort à tous les opprimés

« Vers tous les autres fils de Dieu qui souffrent en raison de leur race ou de situations économiques embarrassées et angoissantes, ou à cause des restrictions imposées à l'exercice de leurs droits naturels ou civils, Nous tournons également un regard anxieux, tandis que Notre parole affectueuse et émue voudrait faire passer dans l'âme de chacun un vif sentiment de la solidarité humaine et chrétienne qui ne peut manquer de fleurir au jour marqué par la Providence.

Prière à Jésus ressuscité

» O Jésus, Sauveur et Rédempteur, sois maintenant et sois toujours notre amour, la source perpétuelle du courage pour nous et pour tous ceux qui souffrent à cause de ton nom et de ton Evangile, tel que tu l'as vécu et scellé du sacrifice de ton sang.

» Voici qu'après Pâques l'année reprend son cours. Nous te renouvelons l'engagement de notre fidélité, nous nous engageons à faire honneur aux responsabilités que la vie nous impose dans nos obligations d'ordre religieux, civil et social.

» O Jésus, vainqueur de la mort et du péché, nous sommes à toi, nous voulons rester à toi, nous, nos familles et tout ce que nous avons de cher et de précieux, dans l'ardeur de notre jeunesse, dans la sagesse de notre âge mûr et jusque dans les infirmités et les renoncements de la vieillesse commençante et déjà avancée, toujours à toi.

» Accorde-nous ta bénédiction et répands ta paix dans le monde entier, ô Jésus, comme tu le fis en apparaissant de nouveau pour la première fois le matin de Pâques à ceux qui étaient les plus chers à ton cœur, et comme tu as continué à le faire dans les rencontres qui suivirent au Cénacle, sur le lac, sur le chemin : ' Ne craignez pas, c'est moi. La paix soit avec vous, paix et bénédiction pour chaque jour et à jamais'. »

Allocution du 23 avril 1960 au Congrès de la Fédération mondiale des Jeunesses féminines catholiques. — (*L'Oss. Rom.*, 24 avril 1960).

Le Congrès de la Fédération mondiale des Jeunesses féminines catholiques a groupé 800 représentantes de 84 organismes adhérents, répandus en 110 pays dans le monde entier. Le Congrès avait pour thème : La jeune fille et son travail.

Le Souverain Pontife après avoir relevé la signification de cette rencontre

à Rome, en cette semaine pascale, a rappelé la pensée de Dieu et de l'Eglise sur le travail de la femme.

Témoins de la Résurrection

« Quelle joie pour Notre cœur paternel de voir nombreux devant Nous vos groupes pleins de jeunesse et si divers dans leur commune appartenance à l'unique Eglise de Jésus-Christ! Vous représentez en effet les quelque dix millions de vos compagnes, engagées dans des organisations variées s'étendant à plus d'une centaine de pays et territoires, sans oublier vos sœurs de l'Eglise persécutée auxquelles le Seigneur demande actuellement le témoignage silencieux de leurs prières et de leurs souffrances et pour lesquelles vous avez fraternellement parcouru avant-hier le chemin de croix. »

« En cette semaine pascale qui s'achève, la Liturgie latine place sur nos lèvres la prose émouvante du « *Victimae Paschali* » dont il Nous plaît de vous appliquer ce matin une phrase : « *Dic nobis, Maria, quid vidisti in via?* ». Par une mystérieuse disposition de la Providence, c'est à Marie Madeleine que le Christ ressuscité est apparu en premier lieu, comme le rapporte l'Evangile de la Messe, puis à un groupe de saintes femmes : c'est sans doute en raison de l'amour très délicat qu'elles portaient à Jésus et des soins attentifs et discrets dont elles l'entouraient durant sa vie publique, qu'elles reçurent la mission de porter aux Apôtres la grande nouvelle de la Résurrection. A vous aussi, comme à tous les chrétiens, incombe une charge analogue de témoin et voici peut-être que dans peu de jours, de retour dans vos patries, vos compagnes vous demanderont à vous aussi : « *Dic nobis, quid vidisti in via?* — qu'avez-vous vu? ».

» Et vous pourrez leur répondre : Nous avons vu, nous aussi, des témoins qui nous ont attesté que le Christ est ressuscité et qu'il est vivant pour jamais : ces témoins, ce sont les deux plus grands, les glorieux princes des apôtres, dont Rome conserve les dépouilles comme son plus précieux trésor.

» Vous avez rencontré d'abord, à Saint-Paul-hors-les-murs, l'ouvrier évangélique à l'âme de feu, qui parcourut tant de pays — et au prix de quelles fatigues! — pour y semer le christianisme. Vous avez prié sur sa tombe et lui avez demandé de vous donner un cœur tout rempli de courage, de zèle apostolique et d'amour pour le Seigneur Jésus.

» Et aujourd'hui vous voici rassemblées dans la grandiose basilique élevée sur le tombeau de Pierre, l'humble pécheur de Galilée. Au cours de la messe à laquelle vous venez de participer, vous l'avez même entendu, ce premier Pape, vous exhorter de façon opportune : « Vous aussi, disait-il dans son Epître, vous aussi, comme des pierres vivantes, entrez dans la construction de l'édifice spirituel... Vous êtes la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu se réserve... Jadis vous n'étiez même pas un peuple, et vous êtes maintenant le peuple de Dieu » (*1ª Petri*, 2, 5-10). Et vous voyez aussi Pierre en la modeste personne de son Successeur au milieu de vous, le Pape, le Chef de l'Eglise. Pleines de foi, vous vous pressez autour de Lui pour recueillir de Ses lèvres quelques directives. »

Le travail et la femme

Sur le thème de votre Congrès bien préparé dans vos pays respectifs, « Nous savons les exposés de valeur dont vous avez bénéficié, ainsi que les divers échanges de vue, où furent examinés le sens donné par les jeunes filles à leur travail, ainsi que les conditions auxquelles elles peuvent réaliser par lui l'épanouissement de leur être, s'y sanctifier et devenir de vraies apôtres de leurs semblables.

» Vous savez combien notre époque magnifie le travail qui vient transformer, de façon parfois spectaculaire, la face du monde, épanouit celui qui l'exerce, développant en lui le sens des responsabilités, le goût de l'initiative et bien d'autres qualités. Beaucoup vont même plus loin et veulent diviniser en quelque sorte le travail en lui-même et son organisation, ravalant ainsi l'homme au rang de simple instrument matériel. Mais la saine raison et la foi nous enseignent au contraire l'éminente dignité de la personne humaine et nous montrent que c'est à son service que le travail doit finalement aboutir.

» En ce qui concerne le travail de la femme en particulier, l'Eglise, dans sa longue tradition, se montre soucieuse de défendre à la fois la dignité de celle qui s'en acquitte et le caractère particulier de celui-ci. Elle estime que la femme, comme personne, jouit d'une dignité égale à celle de l'homme, mais est chargée par Dieu et par la nature de tâches différentes, qui viennent parfaire et compléter la mission assignée à l'homme. Dignité semblable, mission complémentaire : on peut résumer en cette formule le principe à la lumière duquel doit être examiné le problème du travail féminin.

» Il est donc hautement souhaitable que des organisations comme les vôtres déploient leurs efforts, au plan des institutions aussi bien qu'au niveau des individus, pour maintenir, renforcer, et au besoin restaurer un tel ordre de nature.

» Et si l'on cherche à préciser ce qui doit caractériser le travail féminin, il faut affirmer sans hésiter que la tâche de la femme étant orientée, de près ou de loin, vers la maternité, tout ce qui est œuvre d'amour, de don, d'accueil, tout ce qui est disponibilité aux autres, service désintéressé d'autrui, tout cela trouve une place naturelle dans la vocation féminine. Ainsi l'a voulu la Providence et c'est un devoir capital de veiller soigneusement à ce qu'un travail inadapté à la nature féminine ne vienne pas altérer par son action déformante la personnalité des jeunes travailleuses. Tel est le prix qu'il faut mettre pour sauvegarder d'un même coup la complète dignité de leur personne et assurer l'heureux développement de leurs possibilités humaines. On peut même penser qu'une tâche bien adaptée ne contribuera pas peu à épanouir la vie surnaturelle des jeunes chrétiennes et permettra de plus à certaines d'entre elles d'entendre l'appel du Seigneur à une vocation religieuse, qui se situe au sommet de leur nature et par laquelle elles participent activement à la maternité spirituelle de l'Eglise. Là en effet se trouve pour quiconque accepte cette volonté de Dieu le plus parfait développement de son être et Nous souhaitons vivement, pour Notre part, que se lèvent en grand nombre dans vos rangs de telles vocations. »

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Le droit pour les Frères d'enseigner la Religion. — (Lettre du Cardinal Préfet de la S.C. des Religieux du 26 janvier 1959 au Frère Guillermo Felix, Assistant général des Frères des Ecoles chrétiennes. — Texte original en espagnol dans *Sinite,* janvier-avril 1960. Trad. dans la *Revue des Communautés religieuses,* 1960, p. 62-63).

Cette réponse particulière à l'exposé d'une situation concrète donne l'idée du Saint-Siège sur la portée de l'approbation accordée à la forme d'apostolat propre d'un Institut religieux.

« Dans une lettre du 15 octobre 1958, vous vous faites l'interprète devant cette S. Congrégation du sentiment éprouvé par les Frères des Ecoles chrétiennes dans certaines régions, du fait qu'ils se voient collectivement refuser l'autorisation d'enseigner la religion dans leurs collèges légitimement établis. Par là, ils sont privés de la plus estimable de leurs prérogatives, qui est la raison d'être de leur Congrégation, et le plus grave de leurs devoirs religieux et professionnels. De plus, ce qui constitue une circonstance aggravante, cela concerne des collèges où cette mission a été accomplie pendant de nombreuses années, avant et après la promulgation du Code de droit canon.

» Laissant l'interprétation authentique du droit, spécialement du canon 1373, § 2, à la Commission pontificale chargée de cette interprétation [1], cette S. Congrégation, en réponse à votre lettre, se limite à rappeler ici l'interprétation pratique et usuelle observée jusqu'à maintenant, entièrement conforme à l'esprit de cette même S. Congrégation des Religieux.

» Selon le canon 497, § 2, l'autorisation donnée par l'évêque d'établir une maison religieuse dans son diocèse comporte de soi la faculté d'exercer les œuvres propres de l'Institut, sous réserve des conditions stipulées dans l'autorisation de fondation.

» Par conséquent, l'autorisation de faire une fondation, accordée à un Institut religieux enseignant, comporte la faculté d'enseigner la religion; car s'il est vrai qu'en approuvant l'Institut et ses constitutions, l'Eglise lui confie la mission d'enseigner toutes sortes de disciplines, même profanes (c. 1375), il est également vrai que le Saint-Siège demande spécialement à ces Instituts, et leur recommande, d'enseigner la religion, car c'est la discipline qui exerce la plus grande influence sur la formation chrétienne de la jeunesse. On peut, à ce propos, se reporter à la lettre adressée par le Pape Pie XII, de vénérée mémoire, à S. Em. le Cardinal Préfet de la S. Congrégation des Religieux, le 31 mars 1954 [2].

» Le Code de droit canonique soumet l'exercice de cet apostolat à la vigilance et au contrôle de l'Ordinaire du lieu; et c'est pourquoi il lui recommande d'approuver les textes et les maîtres de l'enseignement religieux, ainsi que de visiter les établissements scolaires (c. 1381, 1382), les collèges religieux n'étant pas exempts de ces prescriptions (voir également les canons 618, § 2, 2°, et 512, § 2, 3°).

» Mais, de même que les évêques ne peuvent pas priver tous les religieux prêtres d'une maison formée de la juridiction pour entendre les confessions (c. 880, § 3; voir aussi le c. 878, § 2), de même, s'agissant de collèges de religieux masculins, ils n'ont pas coutume de priver collectivement tous les religieux d'un collège de la mission d'enseigner la religion; et cela indépendamment du fait que les dits Frères ont, ou non, un diplôme pontifical, lequel, comme on le sait, autorise ceux qui le possèdent à enseigner dans toute l'Eglise [3].

---

1. Le c. 1373, dans son § 1, demande qu'une instruction adaptée à leur âge soit donnée à tous les enfants des classes élémentaires. Le § 2 réclame un enseignement plus profond pour les élèves des cours moyens et supérieurs. Il stipule : « Que les Ordinaires locaux veillent à ce que cela se fasse par des prêtres qui se distinguent par leur zèle et leur doctrine ». Cette phrase doit avoir amené certains Ordinaires à interdire aux religieux laïques l'enseignement de la doctrine chrétienne dans les cours secondaires et supérieurs.

2. Dans cette lettre Pie XII affirmait l'importance de la mission des Frères enseignants et se plaisait à reconnaître la fécondité de leur activité (*A.A.S.*, 1954, 202. *Rev. des Comm. rel.*, 1954, 69).

3. On sait que de plus en plus des religieux laïques — hommes et femmes — fréquentent des instituts où se donnent des cours supérieurs de religion avec col-

» Le canon 1373, § 2, qui recommande à l'évêque de faire donner l'enseignement religieux dans les écoles moyennes et supérieures par des *prêtres,* ne s'est jamais appliqué aux collèges religieux, surtout masculins, où, en général, ce besoin est suffisamment satisfait; cela reviendrait, de plus, à les priver de leur raison d'être principale dans l'Eglise, comme vous le dites bien dans votre estimée lettre.

» Les sources de ce canon n'autorisent pas davantage une autre interprétation que celle qui a été exposée, et qui est d'ailleurs pratiquement reçue comme interprétation usuelle (c. 29). Que l'on se reporte par exemple à l'une de ses sources les plus récentes, l'encyclique de saint Pie X, *Acerbo nimis* du 15 avril 1905, dont le dispositif, n° V, est ainsi conçu : « Dans les grandes villes, et particulièrement dans celles où se trouvent des universités, des lycées, des collèges, l'on fondera des écoles de religion pour enseigner les vérités de la foi et les préceptes de la vie chrétienne à la jeunesse qui fréquente les écoles publiques où il n'est fait aucune mention de la religion » (*Fontes,* vol. III, pp. 653-654).

» Par ailleurs, se limitant au récent cas, cette S. Congrégation, connaissant les programmes de formation religieuse et la manière de l'appliquer de la Congrégation des Frères des Ecoles chrétiennes, n'hésite pas à recommander à S. Exc. Mgr l'Archevêque les Frères que leurs supérieurs désigneront légitimement pour l'enseignement religieux.

» Je profite de cette occasion pour vous redire ma grande affection dans le Seigneur.

VALERIO card. VALERI, *Préfet.* »

S. PENITENCERIE
(Office des Indulgences)

Baisement de l'anneau nuptial. — (Décret du 23 novembre 1959. — *A.A.S.,* 1959, 921; 1960, 62).

Pour souligner la valeur de la fidélité et de l'amour dans le mariage, si menacés de nos jours, le Souverain Pontife a attaché une indulgence partielle de 300 jours au baisement de l'anneau de l'épouse, fait par les conjoints individuellement ou ensemble. Le geste doit être accompagné de cette prière : « Accordez-nous, Seigneur, que Vous aimant, nous nous aimions mutuellement et que nous vivions selon votre sainte loi. » Une prière analogue pourrait aussi être employée. L'indulgence ne peut être gagnée qu'une fois, et au seul jour des noces.

---

lation de diplômes spéciaux. Ainsi *Regina mundi*; *Jesus Magister;* l'Institut des Sciences religieuses de Louvain. Puisqu'il appartient à l'Ordinaire d'approuver les maîtres de religion (c. 1381, § 3) il pourrait éventuellement s'assurer par un examen des aptitudes des religieux laïques non porteurs de diplôme.

Bibliographie

THEOLOGIE PROTESTANTE

K. Barth. — *Dogmatique.* Vol. II : *La doctrine de Dieu.* Tome II. Deuxième partie. Genève, Labor et Fides, 1959, 24 × 17 cm., IV-300 p.

Dans la « doctrine de Dieu », Barth place la théologie du commandement de Dieu, de la question éthique. C'est que, à ses yeux, connaître Dieu, c'est lui obéir, accomplir son commandement. Ce commandement a sa racine dans l'alliance contractée par Dieu avec l'homme en Jésus-Christ : le Maître de l'alliance se présente nécessairement comme la règle de notre existence et nous adresse son impératif ; la Parole de grâce prend forme de loi. Mais quelle est la loi et que devons-nous faire ? « L'homme Jésus, qui accomplit le commandement de Dieu, ne donne pas une réponse à la question éthique ; il est lui-même, par la grâce de Dieu, la réponse à cette question » (p. 10). « La question du bien et du mal a été résolue et liquidée une fois pour toutes en vertu du décret de Dieu, par la mort et la résurrection de Jésus-Christ » (p. 29). Le problème éthique ne peut se poser que d'une seule manière pour l'Eglise : « le faire de l'homme est-il, oui ou non, une louange de la grâce de Jésus-Christ ? » (p. 33). Barth reproche à la théologie chrétienne d'avoir trop souvent cédé à la tentation de s'incorporer une éthique naturelle et philosophique, indépendante du seul vrai fondement de l'éthique théologique qu'est Jésus-Christ ; il lui est même arrivé, perversion plus grave, de vouloir fonder l'éthique théologique sur l'éthique naturelle, préalablement constituée. Nous retrouvons ici la protestation coutumière de Barth, d'ailleurs inégalement appuyée au cours de la Dogmatique, contre la théologie naturelle et contre la fondation de la théologie sur la philosophie. Mais le reproche de Barth, ici comme ailleurs, porte à faux : la théologie chrétienne n'a pas voulu dire que la conscience morale partageait, pour ainsi parler, l'autorité avec la Parole de Dieu impérative ; elle énonçait simplement que l'autorité de Dieu ne peut être reconnue comme telle que par une conscience déjà habitée par la notion d'obligation ; faute de cette moralité « naturelle », comment le sujet humain pourrait-il voir dans le dessein de Dieu un commandement ? Après la question du fondement de l'éthique, Barth envisage le commandement de Dieu sous son triple aspect d'exigence de Dieu, de décision et de jugement. Tout au long de ce développement, l'auteur est attentif à montrer que l'éthique chrétienne cherche à sanctifier l'homme ; et c'est là sans doute pure fidélité à l'inspiration scripturaire, pour laquelle en effet le souci de l'éthique porte bien au-delà du licite ou du défendu. Le présent volume s'arrête du reste à des vues encore très générales ; ce n'est que dans des volumes suivants, non encore traduits, que Barth a abordé l'éthique spéciale et a commencé à traiter des prescriptions concrètes du commandement de Dieu.

L. Malevez, S. J.

K. Barth. — *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry.* Fides quaerens intellectum. Coll. Bibliothèque Théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 24 × 16 cm., 160 p. Prix : 8,50 frs.

Traduction d'une œuvre de Barth déjà ancienne : l'original allemand a paru en 1931, une année avant le premier volume de la *Dogmatik*. Mais son importance, pour l'intelligence de la théologie barthienne, reste grande : Barth a dé-

claré qu'il tenait de saint Anselme la position qu'il a prise lui-même en ce qui regarde la question de la connaissance et de l'existence de Dieu. Au surplus, considéré comme étude du *Proslogion,* cet ouvrage nous offre une des exégèses les plus fouillées qui aient été données de la pensée de saint Anselme. Barth entend établir que s'il est question, chez Anselme, d'une preuve de l'existence de Dieu, celle-ci demeure entièrement théologique : simplement l'intelligence que le chrétien prend, à l'intérieur de sa foi, de l'attestation, donnée par la révélation, de l'aséité divine. Il ne s'agit pas, comme on le croit trop souvent, de forcer la raison à poser l'existence divine réelle, et de la déduire analytiquement de l'idée de Dieu, mais bien de comprendre cette idée et sa position d'abord reçue dans la foi; de la comprendre, c'est-à-dire de voir comment elle est vraie, en manifestant ses connexions intelligibles avec les autres propositions de la foi chrétienne; et si Anselme s'adresse à l'incroyant, c'est dans l'espoir que son discours deviendra, pour lui aussi, par la grâce de Dieu, parole de Dieu. Telle est l'interprétation, qu'après une étude d'ensemble sur le programme théologique de saint Anselme, Barth cherche à faire valoir dans une analyse très minutieuse du Proslogion. Et sans doute, il est exact qu'Anselme emprunte à la révélation l'idée de l'« indépassable » par laquelle il opère sa réduction à l'absurde, mais on a fait remarquer (cfr H. Bouillard, *Karl Barth,* Paris, 1957, t. III, pp. 155 suiv.) qu'Anselme adopte aussi provisoirement le point de vue de l'incroyant, de celui qui nie la proposition de foi affirmant l'existence de Dieu. Anselme estime que sa preuve établit l'existence de Dieu par le moyen d'une idée (l'idée de l'indépassable) ayant valeur universelle et offrant un sens à l'incroyant lui-même : de sorte que, quoiqu'en dise Barth, Anselme déduit la proposition : Dieu est, par une réflexion d'ordre proprement philosophique. L. Malevez, S. J.

K. Barth. — *Lettre à un Pasteur de la République démocratique allemande* suivie de la *Réponse d'un Pasteur de la République démocratique allemande.* Coll. Croire - Penser - Espérer. Genève, Labor et Fides, 1959, 18 × 12 cm., 65 p.

Réponse de Karl Barth à un pasteur de la République démocratique allemande, qui l'avait prié d'éclairer ses frères de l'Est et de les réconforter. En fait, une seule question les tourmente : la chrétienté ne peut-elle vraiment s'acquitter de sa mission qu'à la faveur de cette officialité, de cette considération, ou tout au moins de cette tolérance dont elle avait joui jusqu'à présent dans la vie publique et qu'elle connaît encore à l'Ouest? Et Barth de répondre : Non, l'avancement et la victoire de la cause de Dieu, que sert la communauté chrétienne par son témoignage, ne sont pas inéluctablement liés à la forme qu'elle a revêtue jusqu'ici. L'heure pourrait venir où Dieu, pour notre confusion, mais pour son honneur et le salut des hommes, mettrait un terme à une manière d'exister dont l'infidélité et l'infécondité ne sont que trop manifestes. L'auteur considère d'ailleurs comme des plus discutables le « prétendu droit de l'Eglise » à avoir sa place dans la vie publique. En toute vérité, « Dieu peut seul revendiquer ce droit pour sa Parole, mais non l'Eglise pour la sienne » (p. 44). L'on retrouve ici un des thèmes barthiens dominants : la parole de l'Eglise n'est (en aucune mesure?) la Parole de Dieu. C'est bien cette négation excessive qui enlève beaucoup de sa force à la réponse que Barth cherche à faire valoir. Mais, cette réserve faite, et sa gravité soulignée, rendons hommage à la pureté chrétienne qui s'exprime ici, et au désir passionné de voir l'Eglise du silence mettre en Dieu seul son espoir.

L. Malevez, S. J.

R. Bultmann. — *Glauben und Verstehen.* Gesammelte Aufsätze. Band III. Tubingue, Mohr, 1960, 23 × 16 cm., VI-212 p. Prix : 11,50 marks broché; 15 marks relié.

Les deux premiers volumes de cet ouvrage ont paru respectivement en 1933 et en 1952. Comme les précédents, ce troisième volume est un recueil d'études publiées

dans diverses revues; l'une d'entre elles, et sans doute la plus importante, sur le concept de révélation dans le Nouveau Testament remonte à l'année 1929; les autres se situent entre 1952 et 1959; quelques titres : le peuple allemand et Israël; humanisme et Christianisme; l'espérance chrétienne et le problème de la démythisation; science et existence; sur la possibilité d'une exégèse libre de tout présupposé; l'homme et son monde selon le jugement de la Bible, etc.; mais, derrière cette diversité tout extérieure, se retrouve la même inspiration et les mêmes thèmes bultmanniens bien connus; et il ne semble pas que les controverses auxquelles son œuvre a donné lieu aient induit Bultmann à reviser, en une mesure appréciable, sa pensée. Bien significative, à cet égard, la dernière étude : *Das Befremdliche des christlichen Glaubens* (pp. 197-212); un caractère, nous dit-on, donne à la foi chrétienne son « étrangeté » : un événement historique, la mort de Jésus, assume une valeur eschatologique : acte de Dieu qui inaugure, pour nous, une existence nouvelle et que Dieu nous rend, tous les jours, contemporain par la prédication de l'Eglise et par la foi. Mais, aujourd'hui comme hier, Bultmann persiste à refuser toute signification salvifique à la personne même de Jésus; il est le lieu de la Parole qui nous sauve; il n'est pas l'être mystérieux dont la filiation transcendante nous réconcilie avec Dieu; et par cette négation, la christologie de Bultmann ne peut que décevoir le chrétien. L. Malevez, S. J.

J. M. DE JONG. — *Kerygma.* Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann. Coll. Theologische Bibliotheek, XXXI. Assen, Van Gorcum, 1958, 23 × 15 cm., VIII-354 p. Prix : 14,50 flor.

Les études critiques de la théologie de Bultmann se bornent le plus souvent à en exposer les lignes générales, expressément dessinées par son auteur. Ici l'on a voulu atteindre aux présupposés, plus ou moins latents, de cette pensée difficile, dans la conviction que les thèses de Bultmann sur la démythologisation et sur l'interprétation existentiale du message, ne se peuvent comprendre qu'à partir de certaines prémisses dont elles ont naturellement résulté. Il y a d'abord à s'éclairer sur le concept bultmannien du kérygme; Bultmann s'est persuadé très tôt que le contenu du message devait s'exprimer en dehors de toute relation à l'espace et au temps de la nature et de l'histoire; le Dieu qui pardonne ne nous atteint pas dans notre réalité phénoménale, mais seulement dans notre liberté pure, dans la décision de l'instant; sans doute le Jésus historique a assumé un rôle décisif dans cette œuvre du salut; mais il n'a été, pour Dieu, que l'instrument grâce auquel le message a évité de se dissoudre en une vérité intemporelle et a acquis le statut d'événement. Or, le présupposé de cette conception, c'est le dualisme kantien, professé par Bultmann, de la liberté nouménale d'une part, et d'autre part du déterminisme rigoureux de la nature. Dans un second chapitre, l'auteur étudie les méthodes du travail historico-critique de Bultmann, dont il suit pas à pas les démarches dans la *Geschichte der synoptischen Tradition.* Elles sont telles qu'elles placent le Jésus historique dans l'objectivité de la nature; seul le fait de la Croix offre, dans cette trame de l'objectivité, le point d'insertion du kérygme non-objectivable. Nous retrouvons ici la même opposition irréductible de l'existence spirituelle et de la nature déterminée. Nous voilà donc invités à porter un jugement sur la philosophie bultmannienne de la nature; dans l'esprit d'un XIX^e^ siècle attardé, Bultmann n'a vu dans la nature qu'une réalité toute profane, livrée qu'elle est, selon lui, au déterminisme de ses lois; en conséquence, elle ne pouvait recevoir en elle l'inscription de l'action divine salutaire; celle-ci ne pouvait s'effectuer que dans la dimension séparée et transcendante de l'existence et de la liberté. Mais, en cela, Bultmann s'opposait, sans bien le voir, aux vues de l'Ecriture dont la théologie de la création réclame un droit de regard sur la nature et refuse sa totale profanité; contrairement à Bultmann, l'Ecriture ne se résigne aucunement à abandonner toute la réalité du monde à une pensée et à une action purement séculière, nullement sacrée. Nous avons cru remarquer, ici et là, chez l'auteur, quelques indices d'opposition à toute théologie naturelle,

qui appelleraient des réserves. Mais il reste que son ouvrage mérite la lecture la plus attentive, pour la richesse et la pénétration de ses analyses.

L. Malevez, S. J.

R. Marlé, S. J. — *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes.* Coll. Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959, 23 × 15 cm., 206 p. Prix : 14,80 marks.

Il a été rendu compte, ici même, de l'original français de cet ouvrage (cfr *Nouvelle Revue Théologique,* t. 59, 1957, p. 201) : l'auteur, y disait-on, s'était informé très exactement de toutes les phases de la controverse qu'avait suscitée la théologie de Bultmann; son travail, construit sur une assise aussi large que possible, s'était, par là même, assuré une très haute valeur. Dans une longue recension publiée dans *Theologische Literaturzeitung,* t. 82, 1957, pp. 241-250, et reproduite récemment dans *Glauben und Verstehen,* t. III, 1960, pp. 178-189, Bultmann s'est expliqué avec son critique, après avoir rendu hommage à l'exactitude générale de l'interprétation qu'il lisait, chez lui, de sa pensée. La présente traduction n'offre guère de modifications appréciables du texte original; l'avant-propos, destiné aux lecteurs français, a disparu; mais la bibliographie s'est enrichie des titres de maintes études sur Bultmann parues entre 1957 et 1959, et un *Nachwort,* signé du théologien catholique A. Brandenburg, rend compte d'une récente étude de Bultmann dont le P. Marlé n'avait pu faire état dans son ouvrage.

L. Malevez, S. J.

L. Malevez, S. J. — *The Christian Message and Myth. The Theology of Rudolf Bultmann.* Coll. The Library of Philosophy and Theology. Londres, S.C.M. Press, 1958, 22 × 14 cm., 215 p. Prix : 25 sh.

Ce volume offre aux lecteurs de langue anglaise la traduction de l'excellent ouvrage que le P. Malevez avait publié en français dans la collection du Museum Lessianum, en 1954. Nous avons longuement rendu compte de ce livre dans la *N.R.Th.,* 1957, pp. 316-317, louant la pénétration de l'exposé de la pensée de Bultmann tout autant que la vigueur et la solidité des critiques formulées contre la position du théologien allemand. Les revues anglaises ont décerné à cet ouvrage de vifs éloges et l'on comprend sans peine qu'une édition anglaise ait été envisagée. Nul doute que celle-ci ne puisse servir utilement à sauver la vérité du christianisme authentique contre les atteintes du scepticisme radical de Bultmann, qui en menace les fondements les plus essentiels. L'édition anglaise s'est enrichie d'un important appendice qui ne figurait pas dans l'édition originale. Il s'agit de la traduction de l'étude consacrée par le P. Malevez aux rapports de l'exégèse et de la philosophie chez Bultmann et chez Barth. Cette étude, publiée dans la *N.R.Th.* en 1956, pp. 897-914 et 1027-1042, traite d'un point important que le corps de l'ouvrage n'avait pas suffisamment développé et le complète fort heureusement.

Ch. Matagne, S. J.

R. Mehl. — *De l'autorité des valeurs.* Coll. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, n° 48. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 25 × 17 cm., VI-272 p. Prix : 900 frs.

Ce thème des valeurs, qui s'est imposé si fréquemment aux philosophes contemporains, est abordé ici selon la méthode propre au « philosophe chrétien », telle que l'auteur l'a définie dans un de ses précédents ouvrages (*La condition du philosophe chrétien,* Neuchâtel, 1947). Il y a à distinguer des valeurs intellectuelles, les valeurs éthiques, esthétiques et vitales (les valeurs dites métaphysiques de l'absolu, de l'infini, du parfait, de l'éternel n'existent pas, comme valeurs). Mais dans leur distinction, toutes ont ceci de commun qu'elles ne composent pas un ciel platonicien des idées; non seulement, elles ne sont pas à confondre avec

l'être, ni avec la transcendance divine, mais elles ne sont même pas rattachées à Dieu par un lien de nécessité; d'autre part, elles ne sont pas simplement constituées par le sujet humain; celui-ci, en apparaissant, pénètre dans un univers de valeurs *déjà là* et reconnaît qu'il trouve en elles son sens et sa limite; reste à dire, positivement, qu'elles sont fondées exclusivement dans l'acte créateur, dont elles partagent la totale contingence: déclaration qui n'est pas exempte d'un certain nominalisme, mais dont l'auteur attend qu'elle assurera tout ensemble et l'autorité des valeurs sur le sujet humain et la personnalité de Dieu (qu'une « absolutisation » des valeurs menacerait); ainsi créées, les valeurs, il est aisé de le voir, n'ont d'existence que dans l'histoire, à laquelle elles donnent sa consistance, comme aussi son intelligibilité au regard des générations humaines qui se succèdent. Normatives de notre action dans le monde, au point qu'elles jugent et qualifient notre manière d'être au monde, elles s'offrent obligatoirement à notre consentement et elles nous assurent, par son moyen, une structure, elles nous sauvent de la dispersion. Et cependant, parce qu'elles ne constituent pas pour nous une ouverture sur l'être et la transcendance, nous ne pouvons nous soumettre à elles d'une façon absolue et comme à une instance dernière; nous le pouvons d'autant moins que cette soumission ne nous fait pas sortir de l'histoire du péché. Ce n'est pas dans la rencontre des valeurs, mais dans celle de Dieu et dans l'acte de sa libre grâce, accueillie par la foi, que l'homme trouve le pardon et s'accomplit. Telle est, très grossièrement dessinée, la ligne générale de cet ouvrage. Impossible, ici, d'en laisser même simplement soupçonner toute la densité. On y trouve, sur la foi, sur le principe scripturaire, sur la téléologie de l'acte humain, des vues qui sont commandées par l'option protestante de l'auteur; elles appellent de nettes réserves. Mais il reste que de cette lecture, le théologien retirera grand profit.

L. Malevez, S. J.

G. P. Vignaux. — *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr.* Coll. Bibliothèque Théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 24 × 16 cm., 210 p. Prix : 8,50 frs.

Du théologien américain R. Niebuhr, le public de langue française ne connaît guère que l'ouvrage « Foi et histoire »; c'est pourtant « l'un des hommes qui a le plus d'influence, spirituelle et sociale, sur les Etats-Unis de notre temps ». On saura gré à M^me^ Vignaux de nous avoir donné sur lui cette étude très attentive. L'œuvre de Niebuhr est, tout entière, une théologie de l'histoire. Non point une philosophie : l'histoire échappe à l'intelligence du philosophe, le monde et l'homme ne pouvant se donner à eux-mêmes ni sens ni achèvement. Seul le chrétien, à partir de sa foi, peut s'éclairer sur le sens de la civilisation, et porter sur elle un jugement de valeur. Quel jugement Niebuhr a-t-il porté, c'est ce qui nous est dit ici, en une suite de chapitres : la société, comportement de péché; l'anthropologie; la permanence du mal, problème de l'histoire; le Christ, Parole de Dieu et norme de l'humanité; justice et démocratie... M^me^ Vignaux marque un grand souci de défendre Niebuhr contre le reproche, trop souvent articulé, d'avoir jugé la culture à partir d'un christianisme qui ne serait pas adhésion à une Parole réellement transcendante; on ne peut, dit-elle, assimiler sa pensée théologique à un naturalisme qui développerait une connaissance simplement humaine de Dieu sous le déguisement du dogme chrétien. Nous le voulons bien, mais il se pourrait que sa détermination du contenu de la Parole de Dieu obéisse à des options quelque peu arbitraires. Quoi qu'il en soit, c'est bien à la lumière de la foi et d'une histoire du salut en Jésus-Christ, faite d'événements que la réflexion ne pourrait anticiper, que Niebuhr entend apprécier l'histoire profane; appréciation dont on sait qu'elle condamne la conception marxiste du salut de l'homme par l'histoire, non moins que le libéralisme optimiste de la fin du siècle dernier. Mais, M^me^ Vignaux le souligne bien, Niebuhr se reconnaît lié, dans son jugement chrétien sur l'histoire, à une connaissance limitée du monde; il s'en suit que ce jugement se sait relatif au moment où il s'élabore; théologie d'une histoire en train de se faire, sa pensée ne prétend interpréter que pour une génération des circonstances et des événements sans cesse changeants.

L. Malevez, S. J.

H.-W. Bartsch. — *Die evangelische Predigt vom Frieden.* Coll. Evangelische Zeitstimmen, 1. Hamburg-Bergstedt, H. Reich, 1958, 21 × 13 cm., 78 p.

Le regret s'exprime souvent aujourd'hui de voir les chrétiens trop peu éclairés en matière d'application de l'esprit évangélique aux relations des peuples entre eux. Le présent opuscule entend précisément apporter quelque lumière dans la question du droit d'un peuple à la guerre : le commandement « tu ne tueras point », tel qu'il est réassumé et réinterprété par la Parole de Dieu dans le Christ, n'interdit-il pas absolument au pouvoir politique tout recours aux armes dans la défense des droits d'une nation? L'auteur, théologien protestant, prétend le montrer sur la base de l'Ecriture. Ne simplifie-t-il pas à l'excès les données du problème? Si le chef de famille a le devoir de défendre les siens contre des injustices trop flagrantes, ne faut-il pas penser que ce devoir incombe aussi, toutes proportions gardées, au chef de l'Etat? Est-il bien sûr que le message chrétien porte une condamnation sans réserves, non pas seulement sur telle méthode de guerre — la guerre nucléaire — mais sur le principe même de la guerre défensive? Même s'il conteste la thèse de l'auteur, le moraliste catholique ne lira pas sans profit cet examen de conscience sincère et soucieux de fidélité aux exigences de la Parole de Dieu. L. Malevez, S. J.

A. Péry. — *Le catéchisme de Heidelberg.* Un commentaire pour notre temps. Coll. Nouvelle série théologique, 7. Genève, Labor et Fides, 1959, 25 × 18 cm., 124 p.

Composé en 1563, à la demande de l'électeur palatin après son passage à la confession réformée, le *Catéchisme de Heidelberg* a rempli dans la formation religieuse des masses protestantes un rôle analogue à celui du Catéchisme de Canisius parmi les catholiques allemands. Il sert encore de nos jours dans quelques églises de Suisse. M. le pasteur Péry nous donne de ce document une édition française doublée d'un commentaire devant « servir comme base d'enseignement pour expliquer et définir la foi réformée aux hommes d'aujourd'hui ». Le catéchisme comprend 129 questions. Comme dans le catéchisme romain, l'exposé du Symbole précède celui des sacrements et des commandements, l'ordre de ces deux dernières parties étant inversé. Mais on y trouve comme caractéristiques la mise en évidence des deux premières questions sur « l'unique consolation » et des deux derniers alinéas sur la prière et l'explication de l'Oraison dominicale. En comparaison des nôtres, les réponses de ce catéchisme sont ordinairement plus longues et moins chargées de termes philosophiques. Elles sont aussi sursaturées de références bibliques. Une ambiguïté : dans l'explication du Symbole, la q. 44 traite de la « descente aux enfers » (très curieuse explication de l'auteur), alors que le texte du Symbole (q. 23) ne souffle mot de cet épisode. Faut-il en conclure que ce texte a été « modernisé » à une date plus récente? Les commentaires et explications de l'auteur se font remarquer par leur clarté et leur souci d'indépendance, même à l'égard du texte lui-même, lorsque la Parole de Dieu en commandait une interprétation plus authentique. Ainsi, il n'admet pas la corruption radicale de l'homme affirmée par le catéchisme. Chaque fois qu'il y a lieu, les différences entre les divers enseignements protestants sont clairement expliquées. A cinq ou six reprises, il est également question de l'enseignement du catholicisme romain. Ici les explications de l'auteur révèlent parfois une *ignoratio elenchi* : ainsi quand il prétend expliquer la conception romaine du pouvoir des clés, de « l'Eglise qui absout le péché » (q. 83), de la messe... « qui revient à nier l'efficacité du sacrifice unique de Christ » (q. 80), de la réversibilité des mérites, qui impliquerait « le fait que l'homme est considéré comme étant capable de payer la dette contractée envers Dieu » (q. 14), du culte des saints, qui « ne peut jamais être qu'un leurre » (ibid.). Mais toutes ces prises de position se font sur un ton serein dénué de toute passion polémique. Quel progrès depuis les controversistes de jadis! R. Mols, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

H. Van Laer, C.P. — *Saint Paul de la Croix et le Saint-Siège. I : (1721-1768)*. Coll. Studi e Testi Passionisti, 3. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 25 × 18 cm., XXVI-172 p. Prix : 100 frs.

Fondateur de la Congrégation des Passionistes, saint Paul de la Croix a déjà fait l'objet de sept biographies, sans parler d'un certain nombre d'ouvrages de seconde main. Toutefois, seule la première et la dernière en date de ces biographies constituent un travail réellement original.

Parue en 1786, c'est-à-dire non pas neuf, mais onze ans après la mort du saint Fondateur (cfr n. 1), celle de Vincent Marie de Saint Paul possède une réelle valeur historique, mais présente l'inconvénient de s'appuyer presque uniquement sur les actes du procès préparatoires à la béatification. Celle du P. Gaëtan du Saint Nom de Marie, rédigée de 1930 à 1938, n'a malheureusement jamais été publiée. Il y avait donc place pour un ouvrage de première main tenant compte de toutes les sources actuellement accessibles. Le P. Hilarion van Laer a eu la bonne idée de nous donner ce travail en le limitant toutefois à l'histoire des relations entre saint Paul de la Croix et le Saint-Siège. Ce premier volume recouvre la période qui correspond aux pontificats de Innocent XIII, Benoît XIII, Clément XII, Benoît XIV et Clément XIII. Il s'appuie principalement sur les documents conservés aux Archives générales des Pères Passionistes et sur diverses pièces publiées dans la revue privée des Passionistes et sur la très volumineuse correspondance de saint Paul de la Croix éditée par le P. Amédée de la Mère du Bon Pasteur. L'ouvrage concerne avant tout les origines de la Congrégation; il montre les difficultés considérables auxquelles le Fondateur s'est heurté pour réaliser ses projets, les conflits qui le mirent aux prises avec d'autres instituts religieux, les appuis qu'il réussit à se ménager parmi les cardinaux. Il constitue donc aussi une contribution originale à l'histoire de la papauté au XVIII[e] siècle et à celle des ordres religieux. Dans son secteur, on peut le considérer comme un travail définitif. R. Mols, S. J.

Mère Marie de Chantal Gueudré, O.S.U. — *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France. I. De l'Institut séculier à l'Ordre monastique*. Paris, Edit. Saint-Paul, 1958, 21 × 13 cm., x-356 p.

Entreprendre la composition d'une histoire rigoureusement scientifique pour une institution ayant compté quelque 400 établissements et s'étendant sur près de trois siècles, voilà qui témoigne assurément d'un courage peu ordinaire. Ce courage tient du prodige, si l'on songe que les conditions d'heuristique documentaire étaient faites pour décourager les fureteurs les plus chevronnés. L'histoire religieuse de la France, celles de la spiritualité, de l'éducation et de la vie monastique pourront remercier la Providence d'avoir suscité parmi les filles de sainte Angèle Mérici un talent pleinement à la hauteur de cette tâche difficile. Désormais grâce à l'ouvrage de la Rév. Mère Gueudré, il ne sera plus vrai de dire que « Les Ursulines ont été glorifiées dans plusieurs grands ouvrages historiques, mais elles n'ont pas encore eu d'historien » (début de la préface, par M. G. Le Bras). L'ouvrage complet doit comprendre 4 tomes. Le premier que voici recouvre les trois-quarts de siècle qui séparent les premiers établissements des associations libres d'Ursulines en France de leur transformation en Ordre religieux selon les normes canoniques alors en usage et auxquelles la mentalité régnante ne permettait point de dérogation, fût-ce pour faciliter l'apostolat. C'était la période la plus difficile à reconstituer, la plus enveloppée de mystère, la plupart des auteurs anciens ayant concentré leur attention sur l'histoire de l'ordre monastique dûment organisé. Le récit commence avec les premières associations constituées dans le Comtat Venaissin par César du Bus et le P. Romillon. Il montre comment des associations similaires ne tardèrent pas à se former,

d'abord en Provence, puis dans le pays tout entier. Comment ces associées devinrent des « Congrégées » ; les difficultés auxquelles elles se heurtèrent : questions de la pauvreté, du statut juridique, développement de l'apostolat et de la vie spirituelle. Comment, enfin, la transformation de l'institut séculier en ordre monastique se heurta à des résistances nombreuses, qu'il serait injuste de condamner, avant de finir par triompher vers le milieu du XVII[e] s. L'exposé est solidement documenté. Pour chaque chapitre, la bibliographie renvoie à une bonne douzaine de fonds d'archives, nationales, départementales, municipales et privées, sans parler des monographies imprimées. Souci de l'exactitude, du détail concret, de l'impartialité, telles sont les principales caractéristiques d'un récit, qui promet de devenir une œuvre de valeur. R. Mols, S. J.

Dom Ch. Poulet (†). — *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine.* Fasc. XXXV-XXXVI. Paris, Beauchesne, 1957, 28 × 23 cm., p. 1017-1104 et VI, 1-120.

Tous les historiens connaissent depuis longtemps les grands fascicules à couverture verte, où les bustes des apôtres Pierre et Paul surmontent un titre qui à lui seul est un programme. Auparavant le titre classique des ouvrages de ce genre était : Histoire de l'Eglise. Paraissant depuis près de trente ans à une fréquence régulière, que seule la guerre devait interrompre, l'« Histoire du Christianisme » avait valu à Dom Poulet de recueillir des éloges mérités (cfr p. ex. *N.R.Th.,* 1955, p. 545). Pour édifier sa grande œuvre où l'élégance de la forme le dispute à la solidité du contenu, l'auteur n'avait eu recours qu'à un nombre restreint de collaborateurs pour quelques chapitres plus spécialisés. Après la parenthèse de la guerre, il lui avait donné une nouvelle impulsion, achevant de rédiger les quelque 2000 pages se rapportant à l'« Epoque contemporaine » (XVIII[e] siècle y compris). En 1950, un bon millier se trouvaient publiées, lorsque la mort vint le surprendre. Par bonheur, la publication en est actuellement poursuivie grâce à l'obligeance de M. le chanoine Sécher, qui a accepté de la conduire matériellement à son terme. Les deux fascicules que voici sont les deux premiers de cette continuation posthume. Le texte de Dom Poulet, jusques et y compris les mentions bibliographiques, a été scrupuleusement respecté. Ainsi s'explique que la plupart des ouvrages mentionnés datent d'avant 1930 et que les travaux d'après-guerre brillent par leur absence. Cependant, telles quelles, ces bibliographies pourront rendre service. Un seul changement fut introduit. Pour rendre les volumes plus maniables, les éditeurs ont décidé de scinder en deux le tome IV, consacré à l'époque contemporaine, et de commencer un tome nouveau à partir de la p. 1100. Le fasc. 35 est donc le dernier du t. IV. Il achève l'histoire de l'Eglise de France de 1815 à 1870 : discussions autour de la Loi Falloux, attitude en face du Second Empire, polémiques autour du catholicisme libéral et du *Syllabus.* On y retrouve les grandes figures bien connues. Le fasc. 36, qui ouvre le tome suivant, nous transporte en Italie, dont l'histoire religieuse est envisagée en fonction de la destinée des Etats de l'Eglise et de la Question Romaine. Après quoi, revenant en France, il aborde l'histoire de la Troisième République. Malgré la concurrence des grandes synthèses parues depuis la guerre (Aubert, Dansette, etc.), leur lecture reste instructive, grâce surtout aux nombreux textes originaux enchâssés avec un art consommé dans un récit coulant de source. R. Mols, S. J.

Festgabe Joseph Lortz hrsg. v. E. Iserloh u. P. Manns. I. *Reformation, Schicksal und Auftrag.* II. *Glaube und Geschichte.* Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958, 25 × 18 cm., xxiv-586 et viii-590 p. Prix : 60 marks brochés ; 69 marks reliés.

Quarante-cinq théologiens et historiens ont collaboré à ces deux luxueux volumes de mélanges offerts au célèbre historien de l'Eglise, Joseph Lortz, actuellement directeur de la section d'histoire des religions occidentales à l'Institut

d'Histoire européenne de Mayence, à l'occasion de son 70e anniversaire. Comme il convenait pour fêter celui dont l'œuvre historique a si puissamment contribué à aplanir les chemins de rencontre entre chrétiens divisés, ces contributions sont à la fois l'œuvre de savants catholiques et de savants protestants.

Comme toujours dans un recueil de mélanges, les sujets traités sont assez disparates. On peut cependant les ranger presque tous autour des deux thèmes qui forment le sujet des deux ouvrages les plus célèbres du jubilaire : « Die Reformation in Deutschland » et « Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung ».

Une vingtaine de contributions, occupant la presque totalité du premier volume, se rattachent au fait historique de la Réforme. Dès l'abord, le problème se trouve posé dans ses véritables dimensions historiques par l'excellent article de W. von Löwenich, « Reformation oder Revolution? » Bien des passages y suscitent la réflexion et mériteraient d'être lus attentivement par ceux que préoccupe le problème de l'unité chrétienne. Dans le même ordre d'idées mais sous un autre éclairage, on ne pourra négliger les pages consacrées par H. Schüssler au rapport Ecriture-Tradition dans l'optique d'un rapprochement œcuménique. On y trouve très clairement décrites les conditions prérequises à un dialogue fructueux. Les articles suivants concernent pour la plupart quelque aspect de la vie, des œuvres ou de la doctrine de Luther ou d'autres personnages qui ont joué un rôle dans la préparation, l'expansion ou la répression de la Réforme. Faute de pouvoir tout citer, épinglons dans cet ensemble ce qui, pour des raisons diverses, mérite de retenir spécialement notre attention. Le P. Wolter essaie de reconstituer l'idée que saint Ignace de Loyola se faisait de Luther et des premiers réformateurs. C'est la première fois que l'historiographie ignatienne aborde ce sujet. Erwin Iserloh réfute une explication récente et inadmissible du passage de Luther au protestantisme. Leo Just et Hubert Jedin publient deux textes inédits sur la réforme de l'Eglise, l'un du nonce Frangipani, l'autre de Tommaso Campeggio. M. Miller nous présente un ancêtre peu connu de l'œcuménisme au XVIIe siècle, Christophe Spinola, franciscain, diplomate et évêque de Wiener Neustadt (en anglais). M. Bendiscoli montre les cardinaux Charles et Frédéric Borromée aux prises avec l'infiltration protestante (en italien). L'ecclésiologie de Tournély est analysée par M. Schmaus, et le rôle œcuménique de Newman fait l'objet de deux études intéressantes, par M. Laros et W. Becker.

Les vingt-cinq articles restants, fort disparates quant à leur objet, trouvent un principe d'unité dans leur souci de se dégager d'un cadre chronologique trop limité afin d'en mieux envisager les dimensions idéologiques et d'en mieux marquer les liens avec une vue théologique de l'histoire. De là le sous-titre du 2e volume. Les huit articles écrits en français concernent : l'eschatologie de Grégoire de Nysse (J. Daniélou), la typologie augustinienne de l'Hexaméron (O. Rousseau), la relation histoire-allégorie au XIIe s. (M.-D. Chenu), le sens de l'économie salutaire chez S. Thomas (Y. Congar), l'évangélisation de la Lithuanie (R. Schmittlein), un débat œcuménique sur la transsubstantiation (F. Leenhardt), l'ecclésiologie de Mélanchthon (J. Hamer), la patristique chez Erasme (D. Gorce). Signalons encore, parmi d'autres, des études sur : la fonction de Pierre dans l'Eglise primitive (O. Karrer), les évêques asiates destinataires des lettres d'Ignace d'Antioche (P. Meinhold), la philosophie antique de l'Etre et le christianisme (C. de Vogel), les mouvements religieux du haut moyen âge et François d'Assise (C. Esser), la croisade comme inspiratrice du lyrisme allemand médiéval (F. Wentzlaff), l'importance politique des groupements confessionnels à la fin de l'ancien régime (K. von Aretin), la figure de l'antéchrist et le « katechon » (W. Stählin), la portée juridique du droit canon (H. Barion), l'ecclésiologie de Paolo Sarpi (B. Ulianich, en italien), l'objectivité sociologique et l'existence chrétienne (F. Stepun), la crise de l'historiographie (O. Anderle), la transcendance de l'histoire (J. Möller) et les fondements historiques de l'idée de paix mondiale (F. Heer).

Dans leur introduction les éditeurs énumèrent les caractéristiques principales de Lortz comme historien : son souci de dépasser le niveau événementiel de l'histoire pour accéder à celui du sens de l'histoire; celui de considérer l'ensem-

ble du devenir historique en fonction de son aboutissement actuel; celui de l'enraciner dans ses présupposés théologiques; celui de mettre en vedette les grands courants, les moments cruciaux, les personnages de premier plan; celui de bannir toute polémique partisane. Ce dernier mérite, qui a créé un climat nouveau dans l'étude de la Réforme, lui est explicitement reconnu par le président de la République fédérale allemande, M. Th. Heuss, dans le chapitre liminaire dont il gratifia cette publication jubilaire de toute première valeur. R. Mols, S. J.

G. Mayfield. — *The Church of England. Its Members and its Business*. Londres, Oxford University Press, 1958, 22 × 14 cm., x-212 p. Prix : 18 sh.

Parmi les buts qu'il assigne lui-même à son ouvrage, l'auteur mentionne : « fournir aux lecteurs qui sont membres d'autres églises ou qui n'appartiennent à aucune un exposé explicatif de ce qui peut les avoir embarrassé et peut-être même heurté jusqu'ici dans l'Eglise d'Angleterre ». Le public catholique de nos lecteurs s'y trouve donc explicitement visé. Cette réalité institutionnelle, qui constitue une partie essentielle du caractère anglais, il s'agit d'en montrer les rouages et le fonctionnement. Travail descriptif, par conséquent, évitant de s'engager dans les implications des discussions liturgiques, apologétiques ou dogmatiques, et ne pénétrant dans l'histoire que pour brosser à l'occasion un tableau bien superficiel de certains rétroactes. L'auteur commence par expliquer comment l'Eglise anglicane est à la fois catholique et protestante. Avec la catholicité, il lui attribue aussi l'apostolicité. Pour lui l'Eglise médiévale d'Angleterre est l'ancêtre légitime de l'actuelle anglicane. Son exposé initial, qui s'inspire de la théorie des branches, n'offre rien de neuf pour des catholiques au fait de cet aspect de la question. Mais il ne s'agit là que d'un premier chapitre. Les quatorze suivants, groupés en trois parties (L'église et ses membres, Régime financier et gouvernement, L'Eglise au travail), constitueront pour tous les non-anglicans un guide idéal dans un domaine très peu connu. Ils apprendront comment l'église anglicane d'aujourd'hui est gouvernée, organisée, subdivisée, administrée; comment ses pasteurs sont formés, payés, contrôlés, jugés; comment elle remplit ses tâches de pastoration, d'éducation, de mission, d'œcuménisme. Un glossaire explique le sens de termes techniques, tels que *parson, advowson, glebe, dean, prebendary*. L'exposé est doublé de nombreux tableaux statistiques, qui seront très utiles aux études de sociologie religieuse comparée. On peut y lire que les 43 diocèses anglicans, répartis en deux provinces, Cantorbéry et York, comprennent 14.332 unités paroissiales; que l'effectif du clergé paroissial (13.500 en 1951) était en diminution de 5000 unités depuis 1914; qu'il y a un pasteur pour 3626 habitants dans les villes, un pour 787 dans les campagnes; que le problème de la revision des circonscriptions paroissiales se pose avec acuité; que le pourcentage des pascalisants a diminué de 25 % durant les 30 dernières années. Signalons encore les très intéressantes statistiques financières, tant locales que générales : éléments d'un budget de paroisse, sources de revenus, etc. Bref, une excellent guide d'orientation. R. Mols, S. J.

Catholicisme anglais. Coll. Rencontres, 53. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 19 × 12 cm., 456 p.

Il y a quelque temps, la Collection Rencontres publiait, en un ouvrage collectif, une présentation du « Catholicisme allemand » aux catholiques de langue française. Aujourd'hui c'est le catholicisme d'Outre-Manche qui fait l'objet d'une présentation analogue, œuvre collective de 28 auteurs, chacun très au fait du domaine inventorié par lui. Le plan est des plus simples et des plus rationnels. Trois grands ensembles : a) analyse de l'héritage historique et des conditionnements sociaux; b) description de la situation actuelle, à la fois quant aux institutions (vie paroissiale, enseignement catholique, ordres et congrégations, œuvres et organisations, problèmes posés par la liturgie et le laïcat) et quant aux domaines culturels (exégèse, théologie, art sacré, presse, radio et télévision); c) exa-

men des facteurs grâce auxquels le catholicisme réussit à se faire reconnaître droit de cité, dans un pays où il est fortement minoritaire et où durant des siècles il fut considéré presque à l'égal d'un ennemi public. Incontestablement, la place du catholicisme, dans la vie publique anglaise s'est fortement élargie au cours des dernières décennies et les préjugés anti-papistes, s'ils n'ont pas disparu, ont perdu de leur virulence. Les contacts entre catholiques et « chrétiens séparés » ont abouti à une estime réciproque plus grande. Dans certains secteurs de la vie publique, service médical et hospitalier p. ex., l'apport des catholiques est tel que sa disparition affecterait le bien-être national tout entier. Ces catholiques combien sont-ils? 3.300.000, d'après une estimation du Catholic Directory. Mais le Newman Demographic Survey s'est livré à un calcul très instructif : comparant le pourcentage des baptêmes catholiques au total des naissances, il aboutit à un ordre de grandeur d'environ 4.500.000. En y ajoutant ceux d'Ecosse, les catholiques formeraient donc plus de 10 % de la population totale de la Grande Bretagne. Deux traits sont caractéristiques de ce catholicisme anglais : il est principalement urbain; il fournit des vocations sacerdotales et religieuses dont le nombre ne fait qu'augmenter. Un point sombre : sa forte dépendance à l'égard de l'immigration irlandaise. Une faiblesse : la division de ses adhérents entre les deux partis politiques traditionnels. Un ciment interne : son attachement très vif envers le Saint-Siège joint à un loyalisme entier à l'égard de la Couronne. Somme toute, les motifs d'espoir semblent l'emporter sur ceux d'inquiétude. Impression que confirment encore les statistiques très rassurantes du chapitre consacré à la situation scolaire.

R. Mols, S. J.

R. Kothen. — *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII. 1953* et *1954*. Saint-Maurice, Edit. Saint-Augustin, 1955 et 1958, 21 × 15 cm., 744 et 644 p. Prix : relié 21 fr. s. et 19 fr. s.

Mgr S. Delacroix. — *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII. 1956*. Saint-Maurice, Edit. Saint-Augustin, 1958, 21 × 15 cm., 829 p. Prix : relié 28 fr. s.

La collection des Documents Pontificaux, dressée depuis 1948 par le regretté Abbé Kothen, est continuée à partir du volume de 1956, par Monseigneur Delacroix, bien connu par ses activités scientifiques, ses publications et son rayonnement dans l'ordre spirituel comme président de l'Union Apostolique du clergé, et aujourd'hui Recteur de l'Institut catholique de Lille. Prononcer ce nom, c'est donner à la continuation de cette collection les garanties les plus hautes. L'éloge de ces volumes et de tous ceux qui les ont précédés n'est plus à faire. Rien ne peut les concurrencer. Ils renferment la documentation pratiquement complète en français sur tout ce que publie le Vatican au cours de l'année. Traduction française très sûre — éloge qu'on ne fera que très rarement, surtout pour les documents les plus importants écrits en latin et traduits trop souvent avec de graves contresens. Ce qu'évitent aujourd'hui les organes du Vatican en publiant eux-mêmes une traduction des textes les plus significatifs. — La présentation est impeccable et constitue l'instrument de travail parfait. Les textes sont accompagnés de sous-titres développés qui forment un résumé constant, rendant la consultation des plus aisées. Dans le texte lui-même, les passages essentiels sont imprimés en gras et se détachent au premier coup d'œil. Dix tables, surtout les très abondantes tables alphabétiques des matières, des noms de personnes et de lieux, témoignent du soin exceptionnel de la rédaction. Enfin rien ne dépasse la tenue typographique réalisée sans défaut, avec une sobre élégance dans la clarté, par les Presses de Saint-Augustin à Saint-Maurice. — Signalons pour chaque volume ici recensé les documents les plus importants :

1953. — Les grandes encycliques *Fulgens radiatur* sur l'Immaculée Conception et l'Assomption et sur l'Année mariale, et *Doctor mellifluus* pour le centenaire de saint Bernard; l'extraordinaire discours sur le *droit pénal*, les discours sur la psychologie des profondeurs, la génétique, la licéité de certaines mutilations chirurgicales, sur l'impuissance, le discours théologique pour le 4e centenaire de la

Grégorienne, la lettre concernant les séminaristes ouvriers en France et un bon nombre d'allocutions sur l'Action catholique.

1954. — L'immortelle encyclique *Sacra Virginitas*; les encycliques au peuple torturé de Chine et *Ad Coeli Reginam* pour l'institution de la fête de Marie Reine de l'Univers, avec le discours prononcé au jour de la première célébration de la fête; les discours sur la guerre totale, sur la télévision, l'expérimentation humaine en médecine; le discours pour la canonisation de Pie X et l'important exposé sur le sacerdoce devant les évêques réunis à Rome pour la fête de Marie Reine; un grand nombre de radio-messages aux divers congrès marials célébrés partout cette année; le radio-message pour la consécration de la basilique de sainte Thérèse de Lisieux et le touchant radio-message aux malades; enfin le document considérable créant la Mission de France.

1956. — La grande encyclique *Haurietis aquas* sur le Sacré-Cœur; la constitution apostolique *Sedes Sapientiae* sur la formation des religieux clercs; de très nombreux discours sur les sujets les plus actuels : accouchement sans douleur, relations humaines dans l'industrie, les greffes humaines, spécialement celles concernant l'œil, la sanctification des professions les plus diverses, les événements de Hongrie; les importantes instructions sur la clôture des moniales et sur la « morale de situation ».

R. Carpentier, S. J.

Jean de la Croix Bouton. — *Bibliographie bernardine 1891-1957.* Coll. Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux, n° V. Paris, Lethielleux, 1958, 23 × 14 cm., 180 p. Prix : 1.500 frs.

La *Bibliographia Bernardina* du P. Léopold Janauschek, publiée en 1891 à l'occasion du huitième centenaire de la naissance de saint Bernard, était, à l'époque, un des modèles du genre. Elle reste toujours une pièce maîtresse indispensable pour tous ceux qui désirent étudier le grand docteur du XII[e] siècle. Mais elle devait être complétée : chaque année de nouveaux livres et articles de revue venaient s'ajouter aux 2761 numéros qu'elle avait inventoriés. Après trois quarts de siècle leur nombre atteint exactement 1088. Le grand spécialiste d'histoire bernardine, le P. Bouton, les a classés par ordre chronologique de parution, comme l'avait déjà fait Janauschek. On remarque du premier coup l'importante contribution de l'année jubilaire 1953 (n[os] 709-938), comprenant nombre d'ouvrages collectifs et de numéros spéciaux des principaux périodiques cisterciens. Pour la grande majorité des ouvrages cités, l'auteur mentionne aussi les principaux comptes rendus qui en ont paru dans les revues les plus accessibles et il leur donne une cote de valeur permettant de les ranger dans une des cinq catégories suivantes : ouvrage scientifique d'intérêt capital; étude scientifique portant sur un point d'intérêt particulier; étude très sérieuse apportant une meilleure connaissance de la vie ou de la pensée de saint Bernard; étude sérieuse, mais n'apportant rien de bien nouveau; publication de simple vulgarisation. Trois index : noms d'auteurs, lieux géographiques et « index bernardin », ce dernier surtout, achèvent de faire de cette bibliographie un excellent instrument de travail.

R. Mols, S. J.

Archivum Bibliographicum Carmelitanum, 2. Ephemerides Carmeliticae (Supplementum). Rome, Ephemerides Carmeliticae, 1957, 24 × 17 cm., 323 p.

L'abondance des publications devient telle à notre époque que seuls les spécialistes peuvent encore se tenir au courant de tout ce qui paraît dans un domaine déterminé. C'est dire l'éminent service qu'ils rendent par la publication de bibliographies méthodiques. Celle dont nous présentons aujourd'hui le 2[e] volume recense les publications parues en 1956 et se rattachant, par leur sujet ou par leur auteur, au Carmel Thérésien : près de 1300 publications sont ainsi décrites avec soin et méthodiquement classées selon les divisions d'une classification décimale adaptée au sujet en cause. Des index facilitent la recherche des auteurs et des

anonymes. Outre des corrections et additions au premier volume, l'ouvrage comporte encore un relevé des comptes rendus des ouvrages recensés dans le premier volume. Il commence aussi la publication systématique du catalogue des sources manuscrites de l'histoire carmélitaine. Il se clôture enfin par diverses recensions dont deux, très étendues, examinent et critiquent des publications de textes carmélitains. Les auteurs de ce recueil et leurs nombreux et dévoués collaborateurs méritent toute notre reconnaissance pour ce beau travail. *Ad multos annos!*

L. Renwart, S. J.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

J. Labbens. — *La sociologie religieuse.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 100. Paris, A. Fayard, 1959, 20 × 15 cm., 124 p. Prix : 3,50 frs.

Signe des temps : la présence d'un volume consacré à la sociologie religieuse dans une « encyclopédie du catholique ». Preuve visible qu'elle a bel et bien acquis droit de cité. L'auteur est un des plus qualifiés pour traiter de ce domaine où sociologie et religion se donnent la main. En un exposé clair et précis, il résume l'essentiel de ce qu'il faut savoir concernant cette benjamine des sciences ecclésiastiques. Il y distingue trois secteurs : statistique religieuse, sociologie religieuse, recherche socio-ecclésiale. Il revendique à juste titre l'autonomie de la sociologie religieuse à l'égard de la pastorale et souligne les différences d'optique qui les séparent, en rappelant le caractère foncièrement gratuit et désintéressé de toute science. D'autres différences, également soulignées par l'auteur, nous paraissent moins évidentes et peut-être même plus génératrices de confusion que de clarté. Ainsi l'opposition entre sociologie religieuse et sociologie de la religion ou encore entre statistique confessionnelle et statistique ecclésiastique. Mais ce sont là questions de terminologie et l'auteur peut leur accorder le sens qu'il lui plaît, s'il estime pouvoir ainsi mieux délimiter les domaines du savoir. Concernant la statistique religieuse, l'auteur constate combien en ce domaine « notre ignorance est abyssale », malgré les enquêtes qui se sont développées au cours des dernières années. En matière de statistiques confessionnelles, les marges d'erreur sont souvent plus larges qu'en d'autres domaines dénombrables. Quant à la statistique ecclésiastique, elle comporte trois secteurs : les biens, les personnes, les actes. Le premier est de loin le plus mal connu. L'auteur n'exagère presque pas lorsqu'il affirme qu'« en Occident les études sur la propriété ecclésiastique ne peuvent être entreprises que pour l'époque carolingienne ou pré-carolingienne » (p. 52). Aux secteurs personnes et actes nous apprenons combien vaste est encore la tâche à réaliser. Elle est plus vaste encore dans le domaine des synthèses d'ensemble, dont la plupart sont d'ailleurs prématurées « la familiarité des théologiens avec l'esprit et les méthodes des sciences sociales étant encore trop aléatoire » (p. 21). Le chapitre intitulé « sociologie religieuse » traite des éléments de cette science qui transcendent le stade descriptif et même le stade simplement explicatif. Ceux qui désirent quitter la terre ferme pour s'aventurer sur cet océan parsemé de récifs trouveront ici quelques bonnes instructions nautiques. Le chapitre sur la recherche socio-ecclésiale en renferme quelques autres.

R. Mols, S. J.

A. Birou. — *Sociologie et religion.* Coll. de sociologie religieuse, 5. Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 22 × 14 cm., 265 p. Prix : 1.440 frs.

Après les nombreuses publications d'enquêtes sociographiques ou de synthèses partielles orientées vers les implications pastorales, voici un ouvrage de théorie, qui dès l'abord reconnaît lui-même avoir voulu en tout premier lieu « prendre ses distances » à l'égard du monde des faits ; un ouvrage qui se présente comme « un effort de pensée méthodologique » destiné à répondre à un besoin de plus en plus actuel et urgent : celui de fonder la légitimité des démarches intellec-

tuelles dans un domaine mixte en pleine expansion. Le problème n'est pas neuf. Ce qui est neuf c'est qu'il est ressenti avec une telle véhémence par un bon nombre de penseurs. Il s'agit de répondre à la situation nouvelle créée depuis un siècle et demi par le démantèlement progressif de l'ancien édifice monolithique des sciences religieuses au bénéfice de disciplines partielles se réclamant des méthodes scientifiques mises au point par la pensée moderne. Comme le pressent l'auteur, « il va venir un moment où les méthodes sociologiques et de psychologie sociale se porteront sur les contenus objectivables de foi, sur les attitudes et les comportements religieux ». Il ne servira de rien alors de répondre par des attitudes d'ostracisme ou d'obscurantisme. La seule tâche fructueuse consistera à « faire pour l'analyse sociologique de l'Eglise ce que les exégètes chrétiens ont fait pour la critique rationaliste de la Bible » (p. 12). Dans cette ligne, l'auteur envisage comme possibles et souhaitables la naissance et le développement d'une « ecclésiologie positive », qui serait au traité classique du « De Ecclesia » ce que la théologie positive ou l'histoire des dogmes sont à la dogmatique générale. L'ouvrage que voici se présente comme un jalon vers cette œuvre de rapprochement. Son souci majeur paraît avoir été de distinguer pour unir : délimiter rigoureusement le domaine des sciences sociales et de la religion, pour prévenir les empiétements et mieux marquer les contacts. Mais l'auteur aborde ce domaine mixte bien plus en théologien qu'en sociologue. L'exposé débute par une analyse complète de l'Eglise en elle-même; il aborde ensuite la sociologie religieuse vue de l'intérieur du christianisme et ne s'avise de situer la sociologie religieuse parmi les sciences sociales que dans un troisième et dernier chapitre. Ce plan, qui est suivi avec logique et clarté, répond incontestablement à la hiérarchie ontologique des objets étudiés, mais il risque de se voir rejeté par les non-chrétiens comme non valable et de dérouter profondément tous ceux qui se sont familiarisés avec une optique scientifique des problèmes envisagés. R. Mols, S. J.

B. Van Leeuwen, O.F.M. — *Het gemengde huwelijk.* Coll. Sociaal Kompas, 5. Assen, Van Gorcum, 1959, 23 × 15 cm., XII-424 p. Prix : 18,50 flor. broché; 21 flor. relié.

Le problème des mariages mixtes compte parmi les plus importants de ceux qui intéressent la pastorale dans les régions où plusieurs confessions vivent côte à côte. Avec le brassage accéléré des populations et l'effritement des barrières sociologiques, il est destiné à se poser toujours plus fréquemment, même dans des régions restées jusqu'ici pratiquement homogènes. C'est dire la grande valeur et l'actualité de cette étude qui renferme un examen statistique minutieux du phénomène « mariage mixte » dans les Pays-Bas et une analyse explicative des résultats constatés. Le chapitre descriptif, le plus étendu, dépeint la situation actuelle et ses rétroactes depuis environ un siècle. Jusqu'aux années 30, la fréquence des mariages mixtes n'a cessé d'augmenter; mais depuis lors elle diminue sensiblement. Ce recul résulte uniquement des chiffres fournis par les grandes villes, en particulier par Amsterdam, La Haye et Haarlem. Il ne signifie pas que les mariages entre conjoints dont l'un des deux a été baptisé dans l'Eglise catholique ont réellement diminué, mais qu'un plus grand nombre de ces mariages sont devenus purement civils et furent déclarés officiellement comme « sans religion ». On constate aussi que les mariages mixtes où la femme est catholique sont plus fréquents; l'auteur tente plusieurs explications. Il y a aussi une très grande variété entre régions géographiques et classes sociales. L'auteur fait état d'une enquête très intéressante entreprise pour déceler le comportement mental des jeunes catholiques devant le problème mariage mixte. Chaque fois qu'il le peut, il compare les chiffres obtenus pour les Pays-Bas avec ceux des statistiques allemandes et suisses. Somme toute, la situation des Pays-Bas est plus favorable. En particulier l'« indice d'indifférence » est beaucoup plus bas. La corrélation entre la fréquence des mariages mixtes et l'observation du précepte pascal est aussi des plus instructives. A signaler aux historiens : le chapitre rétrospectif sur l'évolution des mariages mixtes aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Aux canonistes : celui sur l'attitude des autorités diocésaines avant et après le

décret « Ne temere » et le Code de droit canon. A tous : le chapitre explicatif sur les conséquences des mariages mixtes : leur influence sur les conversions au catholicisme, sur les défections, sur les divorces, sur l'appartenance religieuse des enfants, sur la fécondité matrimoniale. Près de 150 diagrammes et tableaux statistiques et plusieurs cartogrammes établis avec le plus grand soin font de cet ouvrage une contribution de première valeur à un des problèmes les plus importants de l'apostolat contemporain. R. Mols, S. J.

J. Labbens. — *L'Eglise et les centres urbains.* Paris, Spes, 1959, 19 × 12 cm., 138 p. Prix : 4,20 frs.

C'est un fait : considérées dans leur ensemble, les villes présentent un milieu moins favorable que les campagnes à la sauvegarde des convictions et des pratiques religieuses. D'aucuns en ont conclu que le milieu urbain était foncièrement imperméable à l'imprégnation chrétienne, irrémédiablement réfractaire à l'Evangile. Accusation grave et lourde de conséquences. Si c'était vrai, les perspectives d'avenir seraient bien sombres pour le christianisme dans le monde, puisque d'après les prévisions des statisticiens, en 2050, la moitié de l'humanité vivra dans des agglomérations de plus de 100.000 habitants. L'auteur entreprend de démontrer que cette accusation est mal fondée. En fait, l'urbanisation ne s'est accompagnée d'une désaffection religieuse que parce qu'elle s'est produite dans des conditions historiques bien déterminées. Parmi celles-ci une des plus importantes c'est que l'humanité n'a pas pris conscience des caractéristiques de cette urbanisation et de la manière dont elle a façonné l'homme des villes. Celui-ci est avant tout un « migrant » : parce que son arrivée en ville résulte de l'exode rural, parce que sa présence en ville s'accompagne de déplacements continuels entre le lieu du domicile et le lieu du travail, parce qu'il n'est jamais pleinement assimilé dans un milieu à taille humaine, parce qu'il est en perpétuelle mobilité sociale. Cette instabilité fondamentale a affecté tout son comportement y compris dans le domaine religieux où la fidélité résulte pour une si grande part de l'action favorable de l'encadrement. Puisque tout milieu humain, du moment qu'il n'est pas immoral, est susceptible d'être baptisé et de voir s'épanouir l'œuvre du Christ, le milieu urbain avec sa population de nomades civilisés doit l'être également. Il s'agit seulement de découvrir la formule capable d'adapter le message chrétien à ce « migrant » d'une nouvelle espèce. Pour cela il faudra peut-être revoir certaines structures, dépasser certaines incompréhensions, obtenir une ouverture plus grande des points de vue, mettre en œuvre un apostolat plus missionnaire, utiliser des méthodes de masse. Gardant son optique de sociologue l'auteur formule sur ces divers points des remarques et des suggestions du plus grand intérêt. R. Mols, S. J.

X. Huot, M.S.C. — *Les salariés jurassiens.* Enquête sur la situation religieuse et sociale en 1956 des ouvriers catholiques du Jura bernois (Suisse). Porrentruy, La Bonne Presse, 1959, 22 × 16 cm., 164 p. Prix : 8 frs.

Cette thèse, présentée à l'Institut de Théologie pastorale de l'Université de Fribourg, constitue une excellente monographie du Jura Bernois, sous le triple aspect démographique, religieux et social. Son sujet précis est spécifié dans le sous-titre. Mais, en fait, compte tenu de l'importance numérique des salariés jurassiens, l'étude de l'auteur ne relève pas moins de la géographie humaine et de la sociologie religieuse que de l'économie descriptive. Les données numériques, analysées à partir des renseignements officiels et privés, concernent l'évolution démographique du dernier siècle, la situation actuelle, la répartition de la population active et des entreprises, les déplacements de travailleurs et les circonscriptions paroissiales. Les deux parties suivantes exposent les résultats d'une enquête directe, faite par sondage et interview, sur les principaux indices de comportement chrétien et de vitalité religieuse : taux de natalité, fidélité aux

actes religieux essentiels, signes d'engagement chrétien plus profond, force et influence des facteurs hostiles à la foi, profondeur de l'imprégnation chrétienne. Ces résultats sont exposés d'abord dans le cadre géographique des quatre grandes régions jurassiennes : Franches Montagnes, Jura-Sud, Vallée de Delémont, Ajoie; ensuite ils sont traduits par la méthode des diagrammes circulaires proposée par *Economie et Humanisme*. Une enquête, plus détaillée encore, a permis de composer un portrait descriptif de l'état religieux et social de la famille ouvrière jurassienne : condition de l'habitat, du travail, de l'instruction et des loisirs, vie religieuse. Les principales constatations me paraissent être les suivantes : forte différenciation des quatre régions géographiques et cloisonnement des attitudes sociales, malgré une très forte mobilité des travailleurs; force et efficacité de l'A.C. en régions de minorité catholique où les élites sont proportionnellement plus faciles à trouver que dans les petites communes rurales de pratique traditionnelle; augmentation des vocations parmi les ouvriers; grande différence entre le comportement et l'imprégnation religieuse des manœuvres, des ouvriers qualifiés et des ouvriers spécialisés; caractère inviable des localités de moins de 300 habitants; attitude différente des parents devant une vocation masculine ou féminine; pénétration considérable et nocive des hebdomadaires illustrés neutres et de la « presse du cœur ». Cet ouvrage prouve que, pour réaliser une étude sociale très fouillée d'une région entière, point n'est besoin de dépasser un format portatif.

R. Mols, S. J.

Le diocèse de Versailles. Sondages historiques. Recensement de pratique religieuse de 1954. Conclusions pastorales. Evêché de Versailles, 1959, 27 × 21 cm., VIII-76 p.

Le diocèse de Versailles, qui recouvre tout le département de Seine-et-Oise, est destiné par sa position géographique à assumer une part toujours plus importante dans le développement de la région parisienne. Au cours des cinq dernières années, il s'est accru de plus de 300.000 habitants. C'est dire l'intérêt que présente cette étude de sociologie religieuse qui lui est consacrée. Etude qui se base principalement sur le recensement de pratique religieuse opéré dans toutes les églises du diocèse, le 14 mars 1954, en même temps que celui du diocèse de Paris. Toutefois, les éditeurs ont eu l'heureuse idée de la faire précéder d'un examen sommaire de quelques documents — hélas trop rares et trop laconiques — conservés aux archives départementales ou à l'évêché, contenant les indications sur l'état de la pratique au siècle dernier. L'ouvrage renferme une bonne soixantaine de tableaux statistiques, diagrammes et cartogrammes, qui permettront à qui sait les lire de se faire une idée *de visu* de la situation religieuse actuelle et de son évolution. Quant aux résultats principaux, l'enquête a confirmé la plupart des constatations déjà faites ailleurs concernant la ventilation de la pratique par catégories socio-professionnelles et par groupes d'âge, l'existence de zones géographiques à niveaux de pratique quasi uniformes, le niveau extrêmement bas de la pratique ouvrière : pour les 20 cantons dont les résultats furent dépouillés au complet par les services de l'I.N.S.E.E., 4703 pratiquants sur une population ouvrière active de 264.000, soit 18 pour 1000 (le département de la Seine en comptait à la même date 17 pour 1000). On constate également que, dans onze paroisses, la pratique masculine des habitants âgés de plus de 14 ans est tombée à zéro et qu'il en va de même dans 2 paroisses pour la pratique féminine. Et cependant la situation actuelle marque un progrès considérable sur celle de 1880. Ainsi, les deux cantons les plus déchristianisés, Bonnières et La Ferté Alais, comptaient alors 51 pascalisants hommes adultes. Pour une population totale à peine supérieure, 223 hommes de plus de 21 ans assistèrent à la messe le jour du recensement. D'autres constatations très suggestives et inattendues furent faites sur le décrochage des filles de 12 ans, l'importance du groupe des enfants non catéchisés, les heures de messes préférées par les diverses classes professionnelles, le niveau sensiblement supérieur de la ville de Versailles, le grand nombre des ménages dont un seul membre pratique.

R. Mols, S. J.

La pratique dominicale. Enquête de sociologie religieuse 1954. Diocèse de Nice. Nice, Direction des Œuvres, 1959, 27 × 21 cm., 107 p. Prix : 1.000 frs.

Publication très détaillée des principaux résultats du dénombrement de pratique religieuse opéré dans le diocèse de Nice, le dimanche 21 novembre 1954. Ce diocèse correspond au département des Alpes Maritimes. Il forme un milieu géographique très caractéristique et peu comparable avec le reste de la France. Sa population dépasse largement le demi-million, avec un accroissement de 164 % au cours du dernier siècle. Mais tout cet accroissement fut absorbé par la bande des vingt localités côtières bordant la Méditerranée. Cette zone littorale renferme 86 % de la population et 88 % du total des pratiquants du diocèse, mais seulement 40 % des lieux de culte. Il y a donc un déséquilibre qui apparaît clairement dans la liste des paroisses du diocèse : sur les 243 « communautés » paroissiales, dix comptent plus de 15.000 habitants ; mais à l'autre extrême, il y en a trente qui n'ont même pas 60 habitants. Aussi la liste des binages ne présente-t-elle que des regroupements inévitables. A première vue on est effrayé de voir que le curé de Saint-Auban se trouve chargé de 9 paroisses. Mais cela ne fait toujours au total que 681 paroissiens, bien moins que la moyenne de charge sacerdotale du diocèse. L'étude est entreprise et présentée « dans la perspective d'une pastorale d'ensemble ». Constatant la forte différence de pratique entre population active (16.804) et population non-active (57.218), elle se demande si les services n'ont pas été trop organisés en fonction de cette dernière. Au point de vue professionnel, on remarque la faible pratique des indépendants en comparaison des appointés du secteur tertiaire. Géographiquement, le diocèse présente une teinte assez uniforme, oscillant autour de 15 %. Compte non tenu de quelques vallées alpestres à peu près désertes, la meilleure paroisse est dans un quartier bourgeois de Nice, la moins bonne est Vallauris. Mais l'écart n'est que du simple au double. On constate une fois de plus que le milieu géographique a plus d'importance que la structure professionnelle. Comme partout l'on rencontre deux femmes pour un homme, ce qui n'est pas excessif compte tenu de l'excédent féminin du département. Mais il est vrai que cet excédent provient surtout de la présence de 6000 femmes mariées vivant sans leur mari et d'une proportion considérable de divorcées, situations qui ne sont pas faites pour promouvoir la pratique religieuse. Signalons encore les données très intéressantes sur l'équipement religieux, la répartition du personnel sacerdotal et des heures de messes. Plusieurs points sont aussi soulignés concernant la pastorale des enfants dont le décrochage se révèle massif. Nombreux tableaux et diagrammes statistiques.

R. Mols, S. J.

R. Klaine. — *Metz la ville et l'église.* Mission 1959. Premiers éléments de morphologie sociale en vue d'une réflexion pastorale. Metz, Edit. Le Lorrain, 1959, 21 × 14 cm., 48 p.

Panorama d'approche rédigé à l'occasion de la mission interparoissiale de l'agglomération messine, comprenant une « description démographique de la ville de Metz et une approche de sa morphologie sociale et de quelques-unes de ses conséquences sur le comportement humain et religieux des habitants ». Un bref coup d'œil historique montre comment la ville fut toujours écartelée entre une vocation économique et une vocation militaire. Actuellement, c'est à nouveau la cloche économique qui sonne au cadran de l'histoire. Fonction tertiaire plus importante qu'à Nancy et à Strasbourg, centre d'échange des deux bassins miniers lorrains et de la région qui est en passe de devenir la Ruhr française, population en croissance de plus de 50 % depuis la dernière guerre, telles sont ses caractéristiques principales. Ajoutons : une très grande force d'expansion, une balance démographique très favorable, une forte immigration de main-d'œuvre venue de l'étranger et d'Afrique du Nord et de cadres venus de « l'intérieur ». On comprend les problèmes graves et urgents que ces données posent à la prise en charge

pastorale de l'agglomération. L'auteur aborde les premiers éléments de ces problèmes en distinguant les divers groupes socio-professionnels et en rassemblant les 29 paroisses en quatre secteurs de structure analogue. Il formule des remarques très suggestives sur les traits particuliers de la psychologie des Messins. La pratique religieuse (30 % pour l'ensemble) présente en général des écarts semblables à ceux des autres grandes villes. A noter pourtant le pourcentage anormalement bas des professions libérales (14 %, soit moins que les commerçants). Cet indice, ajouté à quelques autres, qui ne sont pas nécessairement les mêmes que ceux signalés par l'auteur, nous obligent à entrevoir l'avenir religieux de la ville sous des perspectives assez peu rassurantes. R. Mols, S. J..

R. Köster. — *Die Kirchentreuen.* Coll. Soziologische Gegenwartsfragen, Neue Folge. Stuttgart, F. Enke, 1959, 24 × 16 cm., xvi-118 p. Prix : 20 marks.

Il semble bien qu'en milieu protestant les enquêtes de sociologie religieuse aient été encore plus rares que chez les catholiques. Elles sont d'autant plus instructives. Celle que voici concerne un secteur d'une grande ville industrielle de l'Allemagne du Nord; 27.000 habitants, dont les trois-quarts de confession évangélique. L'enquête n'a voulu atteindre que le seul groupe des adultes « fidèles », ce qualificatif étant accordé à tous ceux dont l'assistance au culte dépasse la fréquence de dix fois par an. Comme de juste, il ne fut pas possible de les repérer au complet. D'autre part, parmi les interviewés, il est apparu qu'une bonne centaine ne vérifiaient pas les conditions de « fidélité ». Mais leurs réponses furent également prises en considération. L'enquête eut lieu au printemps 1956; elle toucha 540 personnes et comprenait 41 questions pouvant être groupées en quatre sections : 1. Quant à la pratique et aux activités religieuses : participation au culte, à la Cène, aux associations et groupements; prière à table, lecture de la Bible, de périodiques religieux, audition des émissions religieuses à la radio; collaboration à l'action pastorale; recours à un ecclésiastique pour un problème spirituel; conversations sur des sujets religieux dans la vie quotidienne. — 2. Quant à la mentalité et aux convictions religieuses : quelle idée vous faites-vous d'un bon pasteur? quelle est la caractéristique distinctive du chrétien? pour être chrétien est-il nécessaire d'aller à l'église? comment faut-il élever les enfants pour qu'ils deviennent chrétiens? et d'autres du même genre. — 3. Détails sur l'évolution religieuse antérieure. — 4. Particularités socio-professionnelles. Toutes les réponses sont traduites en pourcentages et exprimées en tableaux statistiques. La différenciation des autres attitudes par rapport à la fréquence d'assistance au service est très parlante. Ainsi le service lui-même est considéré avant tout comme un acte d'adoration, comme une réunion de communauté ou comme une cérémonie de fête, d'après le degré de « fidélité » des interviewés. Une chose se dégage très clairement : le décrochage par rapport aux autres signes de pratique est plus rapide que par rapport à l'assistance au culte, sauf si celle-ci se trouve empêchée par des obstacles involontaires. A méditer par ceux qui de nos jours seraient tentés de croire au nombre impressionnant de « bons chrétiens qui ne vont pas à la messe »... R. Mols, S. J.

C. H. Martling. — *Nattvardskrisen i Karlstads Stift* under 1800-talets senare hälft. Coll. Bibliotheca Theologiae Practicae, 9. Lund, Gleerup, 1958, 24 × 16 cm., 483 p. Prix : 20 cour.

Très rares parmi les catholiques, les recherches de sociologie religieuse historique le sont encore plus parmi les autres groupements chrétiens. C'est dire l'intérêt d'un travail comme celui-ci, qui s'est assigné comme objet de reconstituer, sur la base des documents de première main, le déroulement de la crise qui affecta la fréquentation de la Cène, dans le diocèse de Karlstad, durant la seconde moitié du XIX[e] siècle. Ce diocèse comprend les deux provinces de Värmland et de Dalsland, au centre-ouest de la Suède. L'auteur a étendu son enquête

à la moitié des paroisses, choisies de manière à former un échantillon représentatif des divers milieux géographiques et humains. Il en a dépouillé toutes les pièces d'archives, conservées, soit sur place, soit en divers fonds centralisés (Göteborg, Lund, Stockholm, Uppsala). Il en a confronté les données avec celles de nombreuses pièces imprimées de toutes espèces. Son étude permet donc de préciser de manière valable un aspect important de la déchristianisation des pays scandinaves. Dans le secteur étudié par lui, ce décrochage s'est accompli en trois étapes : avant 1860, les participants à la Cène atteignent presque partout 80 % des assujettis. La pointe sud-ouest du diocèse est une région de fréquentation intensive, provoquée par divers mouvements de réveils religieux, celui surtout instauré par le pasteur H. Schartau. De 1860 à 1880, le recul annuel moyen est d'environ 1 %, mais il y a des écarts très sensibles. Les agents principaux furent les mouvements anti-ecclésiaux et unitariens, la formation d'associations à tendance piétiste, le développement des églises libres et surtout celui du rationalisme. Les statistiques montrent clairement que le décrochage ne fut pas le fait d'individus, mais de générations. Les fidèles des années 50-60 restèrent fidèles, mais leur relève ne fut pas prise par les générations montantes. Aussi, la troisième période est-elle celle de l'effondrement. Sauf dans quelques rares groupes-témoins, tous situés au sud-ouest, les pourcentages sont toujours inférieurs à 20, souvent même à 10. L'auteur étudie aussi les divers facteurs idéologiques, sociaux, économiques et humains, qui ont contribué à cette évolution. Il attribue le rôle principal à une désintégration interne des communautés, les transformations sociales n'ayant eu qu'une importance secondaire et subordonnée. Des cartogrammes, diagrammes, tableaux statistiques, et un résumé en allemand permettent aux lecteurs non-scandinaves de comprendre l'essentiel de cet intéressant exposé.

R. Mols, S. J.

J. Carrière. — *La population d'Aix-en-Provence à la fin du XVII^e siècle.* Coll. Publications des annales de la Faculté des Lettres. Aix-en-Provence. Série : Travaux et mémoires, n° 11. Aix-en-Provence, La Pensée universitaire, 1958, 21 × 15 cm., 120 p.

La capitation de 1695 a donné lieu à une des enquêtes démographiques les plus intéressantes que l'on ait conservées pour la France d'Ancien Régime. Grâce au zèle de l'intendant Lebret, ce dénombrement fut effectué en Provence avec exactitude et les résultats pour la ville d'Aix en ont été conservés. C'est l'analyse statistique de ce document qui a fourni le sujet de cet intéressant mémoire universitaire présenté par M^lle^ Jacqueline Carrière. Pour la Cité et son « terroir » la population dénombrée s'élève à 30.504 habitants. Le dénombrement a permis de répartir cette population par quartiers et par groupes socio-professionnels. On constate une densité territoriale très élevée dans toute la partie intra-muros, allant dans un quartier jusqu'à 695 hab. à l'ha. La densité domiciliaire est de 8,6 hab. par maison, avec de très grands écarts d'un îlot à l'autre. Socialement on remarque que certaines professions présentent une préférence pour certains quartiers; ainsi les artisans aux Cordeliers, les classes supérieures, noblesse, haute bourgeoisie à Saint-Jean, la nouvelle extension urbaine. Cependant parmi les gens de métiers, ceux dont la subsistance dépend principalement d'une clientèle riche habitent aussi le quartier riche. Les pauvres sont nombreux, et, chose digne d'être notée, les professions agricoles également, même dans la partie murée de la ville. Un coup de sonde dans les registres paroissiaux a permis de dresser des tables de nuptialité, natalité et mortalité, réparties par mois de l'année 1695. Si l'auteur avait eu le temps d'étendre son enquête à toute une période décennale, ses diagrammes eussent considérablement gagné en valeur. De toute évidence les 304 morts d'août-septembre 1695 sont dus en bonne partie à une épidémie, puisque les mêmes mois de l'année précédente n'ont compté que 161 décès. Il reste que la nuptialité de décembre et de mars est très basse : influence, là comme ailleurs, du temps clos d'Avent et de Carême. La composition professionnelle révèle aussi la très grande différence par rapport à nos jours. Ainsi, il y a 2229 domestiques, ce qui devait représenter quelque 20 % de

la population active. Une légère méprise : l'excédent de la population féminine (671 unités) mentionné à la p. 48 concerne la population entière; l'indice 105 qui en résulte ne peut donc pas être comparé à celui de Dunkerque (118) qui ne concerne que la seule population adulte. Contribution très utile à une meilleure connaissance de l'histoire de la population. Je remercie l'auteur d'avoir cité, à plusieurs reprises, mon « Introduction » et je constate avec plaisir que ses résultats s'en trouvent confirmés. R. Mols, S. J.

J. Wach. — *Sociologie de la religion.* Coll. Bibliothèque scientifique. Paris, Payot, 1955, 23 × 14 cm., 368 p. Prix : 1.200 frs.

Ce livre étudie les relations et interactions entre la religion et la société. Il veut le faire objectivement, utilisant toute documentation réelle (que le croyant la juge valable ou négative); typologiquement, groupant autour de types des renseignements venus de diverses religions; dynamiquement étudiant ces types dans leur vie et non de façon statique. Sa position de base, raisonnable, voit dans les phénomènes communautaires religieux, non l'essentiel, ni l'origine, mais une partie intégrante de la religion; et réciproquement elle fait voir et comprendre le rôle important que les croyances et attitudes religieuses de leurs membres jouent dans les sociétés : un rôle beaucoup plus contructif que négateur. Par ailleurs, pas plus que la collectivité, l'individu n'est la catégorie fondamentale de la religion; celle-là et celui-ci sont des réalités partielles, et qui doivent se faire équilibre. Dans la société qui se met à croire, comme dans le néophyte isolé, la religion vient tout ensemble détruire et construire : la famille, le groupe de voisinage, la société politique, la race. La religion elle-même s'organise du reste en société, plus ou moins rigide, plus ou moins acceptée, dans une tension plus ou moins vive entre la hiérarchie et la liberté, entre « l'église » et ses sous-groupes. La dernière partie, sur les types de chefs religieux, est une des plus intéressantes. Qualités de ce volume : large information; sens de l'ordre, de l'équilibre. Tentation (comme pour tous ses pareils) : ramener un peu vite les cas aux types. La pondération de l'auteur lui permet d'échapper généralement au péril; il nous donne un livre nuancé. J. Masson, S. J.

J. Hasenfuss. — *Weltreligionen als sozial-kulturelle Gestaltungs Mächte.* Eine Religionssoziologische Studie. Wurtzbourg, Echter-Verlag, 1955, 24 × 16 cm., 156 p. Prix : 9,80 marks.

Il est frappant de constater combien on s'efforce actuellement d'étudier dans la religion les implications ou les effets socio-culturels. L'idée n'est pas inutile; tout au contraire : à une époque où le « communautaire », sans doute aussi le « grégaire » pèsent de plus en plus sur la personnalité individuelle, il est important de décrire, puis de juger à la lumière de la vérité chrétienne, les forces socio-culturelles que déploient, ou emploient les religions. Au vrai, ce livre ne traite que ce qu'on appelle communément les « grandes religions », qu'il range dans l'ordre suivant : Chine, Inde, Islam, Christianisme. L'auteur — catholique — a deux mérites : ses exposés, même si peut-être ils sont parfois de seconde main, sont dessinés de façon ferme et équilibrée; on y ajoute pour chaque religion un jugement sérieux et nuancé. On souhaiterait que la bibliographie fut plus fournie pour les années d'après-guerre, où ont paru des livres capitaux. Bonne étude, donc; et catholique — ce qui est encore assez rare. De cet examen comparé, le christianisme sort mieux apprécié; les autres religions plus sérieusement comprises. J. Masson, S. J.

SCIENCES SOCIALES

J.-Y. Calvez et J. Perrin. — *Eglise et société économique.* L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958). Coll. Théologie, 40. Paris, Aubier, 1959, 23 × 14 cm., 578 p.

Disons-le tout de suite : l'étude sur l'enseignement social des Papes que nous présentent les PP. Calvez et Perrin surclasse nettement celles qui ont paru auparavant. Celles-ci, quelle que fût souvent leur réelle valeur, avaient habituellement un caractère de vulgarisation et s'adressaient à un public très large. L'ouvrage des PP. Calvez et Perrin sera abordé avec profit... et suffisante probabilité de persévérance par ceux-là seulement qui ont une culture philosophique ou théologique. Mais, ils y trouveront ample matière à satisfaction. Une grande perfection formelle d'abord : citations nombreuses et bien choisies, références soigneuses et notamment renvoi régulier aux *Acta Apostolicae Sedis,* ce qui devrait être de règle dans toute étude des documents pontificaux. Une forte pénétration de la pensée aussi dans les problèmes soulevés par la vie économique et traités par les Papes; les auteurs montrent ici une solide connaissance aussi bien de la philosophie scolastique que des formes de pensée contemporaines. Enfin, une fidélité très attentive à l'enseignement du Magistère suprême dont les directives sont présentées dans toute leur richesse et leur précision et replacées dans la perspective historique qui en marque et en explique le développement et les adaptations.

L'ouvrage commence par une étude générale de l'enseignement social pontifical : justification et portée, rapports entre la Révélation et le droit naturel, apport des différents pontificats, de Léon XIII à Pie XII. Notons que le livre, sortant de presse juste après la mort de ce dernier Pape, sa parution coïncide avec la fin d'une étape. Les Souverains Pontifes donneront encore bien des directives sociales, mais, sans préjudice de la continuité dans la doctrine, la personnalité de chacun marque son enseignement d'un caractère propre. — Dans une seconde partie, viennent trois chapitres sur la société et la justice. Nous souscrivons entièrement à l'analyse qui est faite des rapports entre la personne et la société. Nous sommes moins d'accord en ce qui concerne la justice. L'aspect dynamique du droit, les exigences de détermination et de sécurité qui lui sont propres nous paraissent très insuffisamment mis en lumière. Aussi ne croyons-nous pas que la justice sociale et la justice générale traditionnelle puissent être identifiées purement et simplement et les auteurs auraient pu tirer davantage profit des analyses du P. von Nell-Breuning à ce sujet. — La troisième partie est consacrée à l'activité économique. Nous nous réjouissons de la voir ouverte par un chapitre sur le besoin, aspect primordial, trop souvent oublié pourtant; les autres chapitres portent sur les questions habituellement traitées dans les commentaires semblables.

Exposer un enseignement sur la foi de documents entraîne à une présentation austère, criblée de citations, celle de toute étude textuelle. Un traité, où l'auteur développe de manière plus libre et plus continue sa propre pensée, fût-elle nourrie des enseignements du Magistère, se laisse lire plus facilement. Mais quels que soient nos attraits pour les synthèses personnelles, n'avons-nous pas à écouter d'abord la voix autorisée de l'Eglise et à y revenir sans cesse? Pour le faire, nous avons dans le livre des PP. Calvez et Perrin le meilleur des guides.

C. Mertens, S. J.

H. Chambre, S. J. — *De Karl Marx à Mao Tsé-Tung.* Coll. Bibliothèque de la recherche sociale. Paris, Spes, 1959, 23 × 14 cm., 338 p. Prix : 1.600 frs.

Une longue fréquentation des écrits de Marx et de ses successeurs, une attentive observation de la pratique marxiste, soit directement en France, soit indirectement par la lecture de la presse soviétique, autorisaient le P. Chambre, déjà bien connu par plusieurs autres ouvrages, à présenter ce qu'il appelle modestement « cette brève introduction au marxisme-léninisme ». Il est vrai, les œuvres de Marx, de Lénine et de leurs épigones sont si étendues, abordent tant de domaines, contiennent de si fréquentes ambiguïtés, le comportement des marxistes est si complexe que même trois cents pages doivent sembler très insuffisantes à qui désire en donner une idée exacte. Cependant, l'homme cultivé qui n'a pas le loisir de s'engager dans les subtilités de la dialectique ou de la critique

textuelle, qui ne veut pas s'arrêter à un Marx mort depuis soixante-quinze ans, mais désire connaître le marxisme dans son origine et ses développements jusqu'à nos jours trouvera dans le livre du P. Chambre une information solide. Elle est structurée autour des idées fondamentales du marxisme, poussant dans un certain nombre de directions des prolongements indispensables pour une connaissance suffisante de son histoire ou de sa problématique, sans conduire à des développements trop considérables.

L'athéisme marxiste est le premier aspect traité. Il est considéré comme étant à la base même du système et ceci fait justice des opinions suivant lesquelles il n'aurait qu'un caractère fortuit. Vient ensuite l'exposé des diverses aliénations de l'homme suivant Marx, de son analyse du système économique capitaliste, de sa dialectique de l'histoire, du mouvement de libération des peuples colonisés, de la révision des catégories philosophiques. A mesure qu'on avance, la puissante figure de Lénine, celles aussi de Staline et de Mao-Tsé-Tung prennent plus de place. Nous aurions souhaité qu'elles en eussent occupé encore davantage. Le système de Marx ayant été présenté par plusieurs auteurs de marque durant ces dernières années, nous avions espéré trouver surtout une introduction à l'étude de Lénine et des autres grands leaders du communisme; le besoin s'en fait cruellement sentir. Le défaut d'éditions critiques de leurs écrits, parfois même de traductions dignes de foi ont, certes, de quoi faire hésiter un auteur sérieux. Mais ne vaut-il pas mieux un « essai », même limité par bien des réserves, que le vide devant lequel nous nous trouvons aujourd'hui? Et le P. Chambre n'est-il pas un des plus qualifiés pour nous donner cet essai? Nous souhaitons que sa présente introduction critique au marxisme-léninisme connaisse un beau succès, mais que celui-ci même pousse l'auteur plus outre et lui fasse tenter l'aventure d'entrer à franc travail dans un domaine encore peu débroussaillé jusqu'ici.

C. Mertens, S. J.

P. M. Hauser & O. D. Duncan. — *The Study of Population. An Inventory and Appraisal.* The University of Chicago Press, 1959, 25 × 18 cm., xvi-864 p. Prix : $ 15.00.

Ce volumineux ouvrage est vraiment un inventaire critique de la science — ou des sciences — de la population. Si les auteurs ont écarté dans leur titre le terme de démographie, c'est qu'ils voulaient envisager plus que le traitement statistique et analytique auquel on limite parfois — bien à tort — l'objet de cette dernière. Dans le texte, d'ailleurs, ils emploient indifféremment « étude de la population » et « démographie ».

Leur inventaire procède par cercles concentriques de plus en plus larges. C'est ainsi qu'il commence par une « overview and conclusion » de P. Hauser et de O. Dudley Duncan, développée immédiatement par les mêmes auteurs dans la première partie : la démographie comme science. La seconde partie s'ouvre par un chapitre de Fr. Lorimer sur le développement historique de la démographie; il est d'une prodigieuse information internationale, d'une honnêteté parfaite. Puis, une suite de chapitres où sont exposés l'état et les perspectives de la démographie dans huit pays, les uns très avancés, les autres plus proches des débuts. Comme il se devait, ces chapitres ont été demandés à des spécialistes des pays intéressés : A. Sauvy pour la France, G. Mortara pour le Brésil, C. Chandrasekaran pour l'Inde, etc.

La troisième partie est consacrée aux divers aspects de l'étude de la population : distribution territoriale, composition par âges, fécondité, mortalité, migrations, etc. Un grand soin a été apporté dans l'exposé des différentes méthodes, de l'outillage élaboré par les démographes pour analyser le plus adéquatement possible l'objet de leur science, si complexe, tellement relié par des connexions ou des influx vitaux à celui d'autres disciplines. Et c'est, précisément, des relations entre la démographie et l'écologie, la géographie, l'anthropologie, la génétique, l'économie et la sociologie que traite la quatrième et dernière partie. Chaque chapitre se termine par une bibliographie brève mais substantielle, généralement tirée — peut-être parfois trop exclusivement — de la « littérature » anglo-

saxonne. Mus, sans doute, par le désir d'éviter toute prise de position, les éditeurs n'ont pas fait de place à la morale dans leur inventaire. Le moraliste pourra lire tous ces chapitres sans se sentir heurté; tout en comprenant la réserve adoptée, il éprouvera pourtant le sentiment d'une lacune. Car, s'il faut dire par exemple avec F. Kallmann et J. Rainer que tout conseiller en matière de mariage doit être conscient de son rôle pour élever la santé physique et mentale de la population, ne doit-on pas lui reconnaître un rôle tout aussi important dans l'élévation du niveau moral?

Pour les lecteurs de la Revue, nous voudrions attirer l'attention particulièrement sur les parties I et IV, sans méconnaître pour autant la valeur des parties II et III d'allure plus descriptive et plus technique. P. Hauser et O. Dudley Duncan présentent une analyse brillante et sainement équilibrée de la démographie comme science. Ils ont su, à la fois, rejeter une conception trop formaliste et reconnaître l'importance des recherches d'analyse pure, se faire les champions d'une approche multi-scientifique des problèmes de population et revendiquer le caractère spécifique de la science démographique. C'est la réflexion la plus élaborée que nous connaissions à ce sujet et elle est renforcée par les chapitres de la dernière partie. Outre donc qu'elle est une précieuse encyclopédie de la science démographique, rédigée en un langage qui n'a rien d'hermétique, bien au fait des développements les plus récents de cette discipline relativement jeune, « The Study of Population » est une contribution valable à une philosophie des sciences de l'homme. Ce sont des titres suffisants pour lui valoir une place de choix dans une bibliothèque de théologie, de philosophie ou de sciences sociales et pour être consultée assidûment comme ouvrage de référence. En employant le langage des économistes, nous dirons que son achat est un bon investissement.

C. Mertens, S. J.

Etude cartographique de la structure économique et démographique de l'Europe occidentale. Assen, Van Gorcum, 1960, 29 × 19 cm., 9 cartes, 6 tableaux. Prix : 15 florins.

Soucieux d'aider à saisir certains problèmes européens fondamentaux dans leur ensemble, l'Institut de Recherches Socio-Ecclésiales a eu l'heureuse idée de publier ce petit atlas portant sur la structure économique et démographique des pays suivants : Italie, Espagne, Portugal, France, Suisse, Autriche, Allemagne Occidentale, Luxembourg, Belgique, Pays-Bas, Royaume-Uni, Irlande, Danemark, Norvège et Suède. Neuf cartes, faciles à manier, présentent chaque fois l'ensemble des seize pays, divisés en provinces ou en circonscriptions équivalentes. Ces cartogrammes portent sur la répartition de la population active (industrie, commerce et services, agriculture), sur la mortalité et la natalité, sur la proportion de vieillards, sur l'évolution de la natalité entre 1939 et 1954, sur la densité et les villes de 100.000 habitants ou plus. Des tableaux statistiques fournissent les chiffres de base.

Il faut féliciter les éditeurs pour la présentation très soignée de l'ensemble. Nous signalons pourtant à leur attention quelques défauts mineurs : la place des titres extérieurs oblige à retourner les cartes pour la consultation; le mot « industrie » a été oublié dans le titre principal du premier cartogramme; les frontières des pays ne sont pas suffisamment marquées et, dans les tableaux statistiques, on aimerait avoir les chiffres globaux par pays.

S'il fallait commenter les cartogrammes, notre compte rendu prendrait les proportions d'un article : sur l'évolution de la natalité, la proportion des vieillards, l'importance de l'agriculture ou du commerce, par exemple, il y aurait quantité de constatations intéressantes à faire. Cette pochette, aux dimensions modestes, se révèle pleine de renseignements présentés de manière intuitive. Elle sera appréciée des démographes et des sociologues, des professeurs et des étudiants.

C. Mertens, S. J.

M. Pernaut Ardanaz, S. J. — *Teoria economica.* Tomes I-II. 2 vols, Madrid, Compañia Bibliografica Española, 1958, 23 × 16 cm., XVI-414 et XVI-379 p.

Le cours d'Economie rédigé par le P. M. Pernaut pour ses étudiants à l'Université Catholique de Caracas nous frappe surtout par son heureux équilibre. L'Auteur reconnaît, avec beaucoup de gratitude, ce qu'il doit à ses anciens professeurs de l'Université de Louvain. Il se défend d'avoir voulu faire œuvre originale et invoque l'insistance de ses étudiants pour justifier la publication de ce texte après peu d'années d'enseignement. Cependant, la manière dont il a su combiner la philosophie des sciences sociales, l'analyse économique, l'étude des institutions et l'histoire de la théorie économique nous paraît porter une marque très personnelle et constituer une véritable réussite. Ce cours constitue une excellente introduction à la science économique, fournissant aux étudiants les cadres de référence nécessaires pour ne pas se perdre dans l'impasse d'une spécialisation prématurée et les éléments requis pour l'approfondissement de tel ou tel domaine. Les données de fait, les exemples concrets sont empruntés à l'économie du Vénézuéla. Dans un appendice, l'auteur, qui a réduit à peu de chose l'appareil mathématique de l'exposé, explique brièvement les éléments de la dérivation algébrique, utile manière de mettre les étudiants en appétit pour un traitement mathématique plus approfondi dont le bien-fondé ne saurait plus être contesté aujourd'hui.

Le tome premier est consacré à la présentation du problème et de la science économiques, puis à la théorie du revenu national, à celle de l'équilibre de l'acheteur et du producteur, à la monnaie et au crédit. Le tome II porte sur la répartition, la conjoncture et les échanges internationaux. Nous suggérons à l'auteur d'introduire dans les éléments du problème économique (p. 32) les aspects qui en expliquent le caractère dynamique (augmentation de la population et tendance à une satisfaction toujours meilleure des besoins). La notion fort ambiguë de loi mériterait une analyse plus poussée. Il serait enfin utile de dire quelque chose de la structure économique : ceci est la seule lacune notable que nous trouvions à cet exposé pour lequel nous voudrions redire à l'auteur nos félicitations.

C. Mertens, S. J.

Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft hrsg. v. der Görres-Gesellschaft. 6e édit., Band IV : *Hauriou-Konsum.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 26 × 18 cm., 8 p., 1248 col. Prix : 68 marks.

Parmi les quelque 180 notices du tome IV de ce dictionnaire dont nos lecteurs connaissent déjà toute la valeur, les sciences et institutions religieuses sont particulièrement bien représentées : onze termes-vedettes sont dès composés de « catholique » (Katholisch) et sept sont dérivés du mot « église » (Kirche). Ajoutons les mentions : cléricalisme, confessionnalisme, concordat, conservatisme, cardinal et jésuites. Une trentaine de notices biographiques, où Hegel et Kant voisinent avec Hindenburg et Hitler, Jaurès avec Jefferson et Kautsky avec Ketteler. La géographie est représentée par l'Inde, l'Indonésie, la Hesse, l'Italie et le Japon ; l'économie politique, par des notices comme « hypothèque », « industrie » et composés, « inflation », « capital » et composés ; les sciences sociales par « jeunesse » et composés, « classe sociale » et composés ; « communisme », « services domestiques ». La philosophie peut revendiquer « humanisme », « patrie », « idéalisme », idéologie. Les religions non-chrétiennes sont présentes : Hindouisme, Islam, Juifs et Israël. Enfin l'adjectif « international » figure dans 15 composés. Les notices sont ordinairement signées par un seul auteur, sauf celles qui concernent des pays entiers, où les divers aspects (régime politique, situation économique, religieuse, sociale, etc.) sont confiés à autant de spécialistes, choisis fréquemment parmi les ressortissants de ces pays. — Les statistiques sont bien tenues à jour : ainsi, pour Israël on trouve les chiffres de 1958. R. Mols, S. J.

E. Antonelli. — *Etudes d'économie humaniste*, t. I^er^. Paris, Sirey, 1957, 24 × 16 cm., 406 p. Prix : 2.200 frs.

Un titre qui suggère d'emblée une question de principe : que peut-il bien y avoir de commun entre économie et humanisme, sinon une prétention rivale à diriger le cours de l'histoire? En fait, l'auteur s'inspire de la pensée vieille comme le monde, suivant laquelle « l'homme est la mesure de toute chose ». L'attitude qu'il combat est celle d'une science économique sans entrailles, qui borne son ambition à exprimer des « lois économiques » en équations dans lesquelles le facteur humain n'est plus qu'une variable parmi d'autres. Pour ce faire, il offre aux lecteurs une étude historico-théorique des structures et des courants de pensée qui ont caractérisé l'économie de l'Europe Occidentale depuis l'aube du moyen âge jusqu'au crépuscule de l'ancien régime. Son angle de vision est bien indiqué par le titre : il veut montrer comment à ces divers moments du passé les théories et les réalités économiques furent dominées par le facteur humain; comment cette orientation vers l'humain a été promue, stimulée et maintenue; comment l'économie médiévale d'abord, l'économie mercantiliste ensuite ont répondu à leur mission humaniste. Ce premier volume relève donc de l'histoire économique autant que de celle des idées. Juriste de métier, l'auteur affectionne les idées générales, les problèmes d'ensemble, les panoramas étendus. Son esquisse est intéressante. Les détails concrets et précis — même les statistiques — n'y manquent pas. Mais ils semblent avoir été choisis un peu au petit bonheur. L'ensemble nous fait donc l'impression d'être une bonne synthèse d'amateur. Impression confirmée par la négligence mise à corriger les épreuves. Ainsi, il est question du grand théologien Melchiorlano (p. 48), du réformé Swingle (p. 50), du maître à l'université de Paris, Léger de Brabant (p. 248), de Robert de Courcon (sans cédille, p. 205), de Calarga, lieu de naissance de saint Dominique (p. 162), d'une succursale de la Compagnie florentine Peruzzi à Lourdes (p. 268). Aux pp. 222-23, les deux premières citations bibliques contiennent chacune une faute, et quelques lignes plus bas une citation de saint Thomas renferme 6 fautes sur 24 lignes. Un bon livre donc, mais qu'il faut lire les yeux ouverts. R. Mols, S. J.

H. Chambre, S. J. — *Christianisme et Communisme*. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ s., 95. Paris, A. Fayard, 1959, 19 × 14 cm., 121 p. Prix : 350 frs.

F. Fabry, S. J. — *Le secret de la puissance du communisme*. Coll. Etudes religieuses, 699. Nouv. édit., Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 19 × 13 cm., 80 p. Prix de l'abonnement annuel : 130 frs.

La première de ces études, relativement modeste par son volume, sort de la plume d'un maître et constitue une excellente contribution à l'« Encyclopédie du Catholique au XX^e^ siècle ». L'A. rappelle d'abord les jugements de l'Eglise sur le communisme; il décrit ensuite l'évolution des rapports entre communistes et chrétiens en France, expose les points essentiels du communisme et les réactions qu'ils doivent provoquer chez les chrétiens. Nous sommes persuadés que même les connaisseurs du marxisme auront profit à lire ce petit livre dont presque chaque page est prégnante. Signalons en particulier l'importance que l'A. attache, à juste titre, au facteur politique, à l'évolution qui s'est produite après Marx sous l'influence de Lénine, de Staline et de Mao; on lira aussi avec intérêt sa critique pénétrante du système.

La brochure du P. Fabry s'adresse à un public moins cultivé. Elle a le mérite d'exposer clairement — au prix d'inévitables simplifications — les notions principales du communisme : matérialisme dialectique et historique, aliénation, praxis et ses institutions : parti, organisation économique, famille. C. Mertens, S. J.

Le chef social. 35e semaine sociale du Canada, section française, Moncton 1958. Compte rendu des cours et conférences. Montréal, Institut social populaire, 1958, 25 × 16 cm., 206 p.

Le chef social, tel qu'il est présenté ici, est celui qui se dégage du milieu industriel ou agricole et qui s'impose par sa compréhension du bien commun ainsi que par ses qualités d'entraîneur et d'organisateur. Les cours de la Semaine Sociale de Moncton visaient à mettre ces caractéristiques en relief, à décrire comment on peut favoriser leur éclosion chez les jeunes. Nous avons trouvé un intérêt particulier à ces conférences du fait qu'elles sont imprégnées des problèmes spécifiques du Canada de langue française. C. Mertens, S. J.

Mission et Droits de la famille. XXXVIe Semaine Sociale du Canada. Section française, Québec 1959. Compte rendu des Cours et Conférences. Montréal, Secrétariat des Semaines sociales du Canada, 1959, 24 × 16 cm., 266 p. Prix : $ 2.50.

Le Canada français est, traditionnellement, la patrie des belles familles. Faut-il dire, comme Me P. Gouin, que jamais l'avenir ne s'y est présenté sous des auspices aussi favorables? Faut-il croire plutôt ceux qui dénoncent de graves périls? Quoi qu'il en soit, les Semaines Sociales du Canada ont été bien inspirées en mettant à leur programme pour 1959 le thème de la famille, en examinant ses problèmes de statut juridique, d'unité, de sécurité économique et morale, de logement, de santé... Parmi les intéressantes leçons de cette Semaine de Québec, nous retiendrons tout particulièrement celle de l'abbé Roy sur le fondement des droits de la famille, avec les textes très caractéristiques de saint Thomas qui y sont rapportés. Celle aussi du P. d'Anjou, S. J., très au courant des aspects justement soulignés aujourd'hui de la psychologie conjugale et indiquant clairement les recherches ultérieures à faire dans ce domaine. L'abbé Dion traite du revenu familial et rencontre quelques-unes des difficultés classiques en la matière; nous croyons que celles-ci peuvent être en grande partie résolues par l'examen de la technique de compensation employée couramment en France et en Belgique pour les Caisses d'Allocations Familiales. Le carrefour sur les Instituts familiaux, dans lesquels, en 1959, 13.000 jeunes filles se préparaient à leurs tâches d'épouses et de mères, révèle une institution tout à fait digne d'attention. Bref, la Semaine de Québec a été féconde et ses actes constituent une source utile de doctrine et d'information. C. Mertens, S. J.

H. Hoefnagels, S. J. — *Een eeuw sociale problematiek.* Van sociaal conflict naar strategische samenwerking. Coll. Bouwstenen voor de kennis der maatschappij, 23. Assen, Van Gorcum, 1957, 23 × 15 cm., xviii-292 p.

L'étude historique de la question sociale s'ouvre-t-elle dans une problématique dont les termes vécus dans leur dynamisme singulier amèneront la coexistence pacifique entre le monde patronal et le monde ouvrier? — C'est le mérite du P. Hoefnagels d'avoir posé la question et de l'avoir traitée au niveau de la Hollande. D'une analyse consciencieuse des événements, l'auteur dégage une perspective plus vaste qui, sans jamais tomber dans les excès d'une « abstractisation » gratuite de l'histoire, en met en valeur les processus fondamentaux et surtout la signification sociologique. Félicitons le P. Hoefnagels pour la précieuse table des matières fort détaillée ainsi que pour les pages de conclusion qui rendent son étude aisément assimilable au lecteur pressé. Regrettons toutefois la fâcheuse habitude de rejeter les notes en fin de volume. V. Robert, S. J.

S. H. Scholl, O.Praem. — *Bijdragen tot de Geschiedenis der Gentse Arbeidersbeweging.* Deel I. *1815-1875. Levenstandaard, werksta-*

kingen, werkrechtersraad. Bruxelles, Arbeiderspers, 1957, 24 × 16 cm., 280 p.

L'infatigable chercheur qu'est le père Scholl, après avoir étudié la région de Turnhout et la Flandre Occidentale, aborde aujourd'hui l'étude du mouvement ouvrier gantois. L'auteur qui intitule son livre : « Bijdragen tot de... » avoue qu'il n'ignore pas la complexité de la tâche qui l'attend. Dans ce premier volume, le P. Scholl analyse le standing de vie de l'ouvrier au XIX^e^ siècle, « de Kleine Man » (besoins, prix, salaires), étudie et donne un relevé des 224 grèves survenues entre 1815 et 1875. Un troisième chapitre décrit l'histoire du conseil des Prud'hommes de Gand entre 1810 et 1899. Cette longue analyse, très fouillée, nourrira, espérons-le, une riche et impartiale synthèse sur un des chapitres les habitude de rejeter les notes en fin de volume. V. Robert, S. J.

S. H. Scholl, O.Praem. — *De historiografie der arbeidersbeweging in België.* Brussel, Arbeiderspers, 1959, 24 × 15 cm., 187 p. Prix : 200 frs.

Après quelques notions d'ensemble sur l'historiographie en général, l'ouvrage renferme successivement trois exposés : 1) Un examen de la problématique du sujet, montrant : les divers points qu'il faut étudier si l'on se propose de retracer une histoire du mouvement ouvrier ; les cadres dont on peut se servir pour l'exposer ; les questions qui se prêtent à une investigation monographique. 2) Une étude des sciences auxiliaires de cette histoire et des sources pouvant servir à la reconstituer. A ce propos, l'auteur insiste sur la conservation des documents ; il en donne une énumération très extensive et rappelle, non sans une pointe d'humour, que le dépouillement complet de tous les numéros d'un journal pour une période d'un siècle dure de 2 à 3 ans. C'est dire que les historiens de l'avenir ne sont pas au bout de leurs peines. 3) Un répertoire bibliographique des travaux ayant paru jusqu'à présent sur l'histoire du mouvement ouvrier. Ce répertoire mentionne également les thèses universitaires (pourquoi pas les mémoires des Ecoles sociales?) ainsi que les fonds d'archives les plus utiles aux chercheurs éventuels. Il est doublé d'une bibliographie critique sélectionnée ayant retenu environ 150 ouvrages parmi les plus marquants et donnant pour chacun d'eux une analyse et une appréciation souvent exhaustive. Des trois synthèses d'ensemble ayant paru jusqu'ici, l'auteur préfère celle de M. Chelpner. Mais il reconnaît aussi les mérites des exposés de M. Defourny et du P. Robert. Nul doute que les étudiants de l'avenir ne trouvent ici un excellent poteau indicateur qui les aidera dans leurs recherches. R. Mols, S. J.

J. Folliet. — *A toi Caliban... Le peuple et la culture.* Coll. « Savoir pour agir », V. Lyon, Chronique sociale de France, 1956, 19 × 12 cm., 272 p. Prix : 670 frs.

Le problème de l'accession des travailleurs à la culture réclame impérieusement l'attention et l'intelligente initiative des responsables du monde ouvrier. La promotion humaine n'est pas seulement amélioration du standing matériel, accroissement des heures de loisir ! On saura gré à Joseph Folliet d'avoir, une fois de plus, mis les points sur les « i ». Jointe à son amour et à son expérience du monde des travailleurs, la profondeur de son information religieuse et humaine l'autorise à porter sur ces problèmes un jugement valable. Ce n'est pas une culture au rabais qu'il réclame mais une ouverture de l'esprit et de la sensibilité qui rende l'homme capable de se situer et d'agir librement. Après une étude critique des raisons de succès et d'insuccès des différentes formes de culture, paysanne, bourgeoise, urbaine, l'auteur aborde l'examen des possibilités culturelles pour le travailleur d'aujourd'hui. Réaliste, il n'ignore pas le lourd handicap que constituent au départ certaines conditions de travail, de transports, de loisirs commercialisés... pas plus qu'il ne méconnaît les risques de déclassement, d'éva-

sion du milieu qu'engendrerait chez d'aucuns la promotion intellectuelle. Mais en regard des principales requêtes d'une authentique culture « ouvrière », active, communautaire, enracinée dans le métier et dans le milieu, respectueuse des centres d'intérêt, intimement reliée aux loisirs, l'âme ouvrière se prête étonnamment à son émancipation : le travail des mains, par exemple, lui confère solidité et sens du réel, elle connaît le temps et la durée, elle a l'expérience des disciplines spontanées et de la solidarité humaine... Et l'auteur se plaît à relever longuement les tremplins culturels que recèlent métiers et loisirs. Ses réflexions intéressent surtout l'étape postscolaire de la vie ouvrière. Leur méditation s'impose néanmoins à tous les responsables de l'éducation scolaire des travailleurs de demain ; elle les aidera beaucoup dans l'élaboration encore à faire d'authentiques humanités techniques. M. Colleye, S. J.

Pour un Bilan de la Formation Ouvrière. Enquêtes sur les principaux types d'expériences nationales sous la direction de M. David. Coll. Faculté de droit et des sciences politiques de Strasbourg. Institut de droit et d'économie comparés. Travaux et enquêtes, 3. Paris, Dalloz, 1957, 24 × 15 cm., 315 p. Prix : 1.000 frs.

Les enquêtes dont ce volume présente les résultats ne portaient pas sur des expériences de culture « ouvrière » au sens large. Par « formation ouvrière », le groupe de chercheurs de l'Université de Strasbourg entendaient au départ « l'ensemble des efforts éducatifs autres que professionnels, déployés pour accroître la capacité individuelle et l'efficacité sociale des travailleurs engagés à un degré quelconque dans le mouvement ouvrier ». A l'issue de leurs travaux, ils supprimèrent de cette définition les mots « autres que professionnels », l'expérience leur ayant révélé l'importance donnée par d'aucuns à la formation professionnelle dans la « formation ouvrière ».

Si différenciée que puisse être l'éducation de militants ouvriers des pays de l'Est, d'Europe Occidentale, ou de Scandinavie, les responsables de l'émancipation culturelle des travailleurs trouveront dans ces enquêtes un très utile appoint, une fois critiquées telles options d'inspiration idéologique inacceptable. Evidemment, la plupart des faits rapportés visent surtout l'étape postscolaire de la vie ouvrière ! M. Colleye, S. J.

J. Bolle. — *A propos de la coexistence. Les séductions du communisme de la Bible à nos jours.* Essai. Paris, Morgan, 1957, 19 × 14 cm., 190 p. Prix : 7,20 N.F.

Le titre de ce livre promettait beaucoup. Cette promesse, l'auteur explique qu'il ne l'a pas tenue : il a, dit-il, voulu faire plus court. Il donne cependant en un tableau une vue d'ensemble de ce vaste sujet dont il retiendra seulement quelques récits d'allure assez journalistique. Viennent ensuite des réflexions, qui tendent à montrer la possibilité d'une coexistence entre les régimes américain et communiste. Puis un tour d'horizon sur l'économie de certains pays : une page sur les U.S.A., 21 pages sur l'U.R.S.S., les démocraties populaires et la Chine communiste. Enfin des conclusions : « le mensonge, c'est l'impossibilité de l'entente ». Nous nous en excusons, mais ce livre nous a complètement déçu. L'histoire, traitée superficiellement, se résume en une dialectique matérialiste et le progrès, auquel nous sommes conviés, s'y réduit à ces deux mots : « Action collective et profit ». Par contre le grand ressort du mouvement de l'humanité vers la vie sociale manque totalement, savoir : l'amour véritable, le don désintéressé à autrui. Dans toute l'histoire de l'humanité, se déclarer incapable de découvrir la plus petite aspiration de spiritualisme sincère, n'est-ce pas révéler, à son insu, où gît le vrai problème, et le rendre insoluble ? Un régime qui ignore systématiquement le cœur de l'homme ne réusssira jamais que par la violence ou le désespoir. R. Carpentier, S. J.

R. Vermeire et L. Vanhove. — *C.V.P. Zwakheid en sterkte.* Louvain, Vereniging voor Morele, Sociale en Juridische Studiën, 1959, 19 × 13 cm., 329 p.

Les ouvrages de réflexion sur notre vie politique ne sont guère nombreux. Celui-ci, consacré au P.S.C., sera d'autant plus apprécié. La personnalité des auteurs en garantit la valeur : l'un a été, durant quatre années, secrétaire général du parti et a mené notamment la campagne électorale de 1958, dont le dynamisme et la technique n'ont pas échappé aux observateurs quelque peu attentifs; l'autre a été président des Jeunes-P.S.C. pendant cinq ans. Ils parlent donc en connaissance de cause, sans toutefois se laisser enfermer dans des cadres figés.

Nous croyons pouvoir distinguer dans leur ouvrage une position centrale et des considérations périphériques. La première affirme la nécessité de dépasser (le terme flamand de « doorbraak » est plus énergique, contenant l'idée d'une rupture) les cadres confessionnels pour organiser un parti personnaliste susceptible de rallier les non-chrétiens et de se débarrasser des éléments conservateurs qui pèsent et freinent pour des raisons tout autres que spirituelles. Elle rejette la théorie autrefois répandue de la thèse et de l'hypothèse et se rallie à la conception d'une politique limitée au domaine du profane. Ces vues soulèvent bien des discussions et demandent une application nuancée. Sans doute faut-il, avec les auteurs, rejeter fortement toute idée de contrainte en matière religieuse et surtout la conception de l'Etat ou du parti comme bras séculier de l'Eglise. Sans doute aussi, M.M. Vermeire et Vanhove admettent-ils que leur idéal ne sera réalisable que le jour où les autres partis auront renoncé à leur attitude antireligieuse et que ce jour n'est pas prochain. Mais, nous croyons que la difficulté gît plus profondément : une politique ne se conçoit pas sans une morale et, dans l'ordre historique de la chute et de la rédemption, les exigences de la morale, même naturelle, ne nous sont connues souvent que par l'enseignement autorisé de l'Eglise. Qu'on songe à des questions comme celle du divorce, de la contraception, de l'avortement thérapeutique, de l'éducation... Il y aura toujours une tension entre les chrétiens et les autres. Savoir si elle doit conduire à la formation d'un ou de plusieurs partis séparés est affaire d'opportunité et de sagesse. La morale elle-même, dans nos situations concrètes, demande la tolérance, le compromis sur le plan pratique, mais nous ne croyons pas que le parti profane puisse être considéré comme un idéal pur et simple.

Quant aux considérations périphériques, elles montrent toute la maîtrise des auteurs. Elles comprennent un historique du P.S.C. (1945-1959), une analyse de son conditionnement sociologique, une étude sévère, mais non injuste, du Parti Socialiste, un programme d'organisation et d'action pour l'avenir immédiat, dans la ligne du « dépassement ». Tout cela nous paraît excellent, plein de lucidité et de dynamisme.

Nous souhaitons que cet ouvrage soit lu et relu par tous ceux qui participent directement à la vie politique, pour lesquels il sera un vigoureux stimulant; par les prêtres aussi qui, sans cesse, sont confrontés avec des problèmes de doctrine et de pratique politique; ils y trouveront une information de valeur sur des faits et des courants d'idées qui leur sont peut-être peu familiers; par tous les hommes cultivés enfin, qui, trop souvent, s'en tiennent à l'opinion de leur journal préféré ou à une critique stérile, omettant ainsi un devoir qui leur incombe en vertu de leur position et des exigences du bien commun. La Société d'Etudes Morales, Sociales et Juridiques a fait œuvre utile en patronnant cet ouvrage. Il appartient aux prêtres de le faire connaître et lire. C. Mertens, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ecriture Sainte

W. Bauer. — *Griechisch-Deutches Wörterbuch* zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Lief. 7-9 : ὁρμή-ὠφέλιμος. 5e édit., Berlin, Töpelmann, 1957-1958, 28 × 20 cm., col. 1153-1780. Prix : 7,80

marks par fasc. — En rendant compte des deux premiers fascicules de la 5e édition du *Wörterbuch* de W. Bauer (*N.R.Th.*, 1958, p. 422), nous avons signalé les heureuses améliorations apportées à la présentation extérieure de ce dictionnaire et surtout les enrichissements considérables dont ont bénéficié presque toutes les notices grâce au dépouillement minutieux de nombreux textes grecs qui n'avaient pas encore été utilisés dans les précédentes éditions. Un simple regard sur la liste des Inscriptions et Papyri et sur celle des écrivains et œuvres de l'antiquité suffit à révéler l'ampleur du travail accompli par rapport à la quatrième édition. Chaque notice, ou presque, s'est enrichie de nombreuses références nouvelles et la bibliographie a été mise à jour avec discernement. En sorte que l'ouvrage entier, paru en neuf fascicules, compte actuellement 1780 colonnes alors que l'édition précédente n'en offrait que 1634. Philologues, exégètes et théologiens ne peuvent que se réjouir des perfectionnements incessants apportés à son œuvre par l'auteur et lui exprimer leur gratitude de voir ainsi mis à leur disposition un instrument de travail si remarquable par l'étendue de son information autant que par la pénétration de son sens philologique et historique. Nul séminaire d'Ecriture Sainte ou de théologie ne saurait se dispenser d'acquérir cet ouvrage que ses qualités rendent indispensable pour l'étude sérieuse du Nouveau Testament. — C. M.

Coll. *A Santa Bíblia.* Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1957, 19 × 14 cm.: *O Cântico dos Cânticos.* Tradução, Introdução e Notas de E. Bettencourt, O.S.B. 60 p. — *Evangelio segundo São Mateus.* Tradução e Notas de M. Carneiro de Almeida, S.D.S. 136 p. — *Epístolas de São João.* Tradução, Introdução e Notas de M. Jiménez, C.P. 44 p. — La « Liga de Estudos Bíblicos » a entrepris la publication en fascicules distincts d'une traduction portugaise de la Bible. La présentation imite de près l'édition française correspondante de la Bible de Jérusalem: le format, la disposition typographique, le plan et parfois même les sous-titres sont identiques. Les introductions et les notes sont beaucoup plus brèves et moins savantes. Il n'y a point de références marginales. Souhaitons à cette nouvelle traduction une large diffusion parmi les catholiques d'expression portugaise. — J. C.

S. J. Brown, S. J. — *Image and Truth. Studies in the Imagery of the Bible.* Rome, Officium Libri Catholici, 1955, 22 × 16 cm., 162 p. — Ce petit livre se présente comme un relevé des images usuelles et des métaphores les plus courantes de la Bible. Citées avec leur cònteхte et, en général, discrètement analysées, elles sont expliquées en fonction d'une doctrine de l'imagerie poétique à laquelle l'A. consacre les 3 chapitres initiaux. Pour l'A., l'image poétique serait l'utilisation d'un mot, désignant par nature un objet déterminé, pour signifier un autre objet, appartenant à une catégorie différente. Nous eussions aimé que l'A. dégageât les traditions, — traditions folkloriques, par exemple, — d'où est née cette imagerie ou, mieux encore, qu'à partir d'images, il redécouvrît une ambiance originelle, une mentalité. Or, cela, l'A. l'insinue à peine. Mais, en fait, cette remarque ne peut être un reproche puisqu'aussi bien l'A. nous avertit d'emblée qu'il n'a voulu qu'ouvrir un champ de recherches, accessible à tous, même sans l'outil complexe de l'érudition. — P. M.

H. Riesenfeld. — *The Gospel Tradition and its Beginnings.* A Study in the Limits of « Formgeschichte ». An Adress delivered at the Opening Session of the Congress on « The Four Gospels in 1957 » in the Examination Schools, Oxford, on 16 September, 1957. Londres, Mowbray, 1957, 22 × 14 cm., 30 p. Prix : 2/6 sh. — Nous savons gré à l'auteur d'avoir bien voulu publier le texte de la conférence qu'il donna à Oxford en 1957, où il se proposait d'élucider la question de l'origine de la tradition évangélique. Nous devons, pense-t-il, remonter à Jésus. La conscience qu'il a d'être le Messie se traduit par des expressions qui prendront très tôt une forme fixe, selon le procédé en vogue dans les écoles rabbiniques, et passeront aux apôtres pour être transmises à la communauté chrétienne et à l'Eglise. Le *Sitz im Leben* de la tradition évan-

gélique ne serait donc pas la prédication missionnaire, mais une « tradition sacrée » de maître à disciples. Peut-être l'auteur minimise-t-il l'influence du « kérygme » et insiste trop sur la fixité de cette tradition orale, rendant insuffisamment compte des différences entre nos Evangiles. Etude intéressante sur les limites de la « critique des formes » qui fera réfléchir les exégètes aux prises avec le difficile problème de la formation des Evangiles. — J. R.

Mgr L. Cerfaux. — *Discours de mission.* L'évangile de saint Matthieu. Coll. Spiritualité biblique. Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1957, 19 × 14 cm., 148 p. — *De Zendingsrede in het evangelie van Mattheüs.* Overwegingen over het apostolaat. Ibid., 1958, 161 p. — Il est souhaitable que les apôtres d'aujourd'hui méditent, sous la sûre conduite d'un exégète tel que Mgr Cerfaux, qui se révèle aussi un spirituel, les consignes apostoliques du Christ dans son discours de Mission (Mt 9,35 - 10,42). Ils y trouveront, jaillissant de la source, les lois inéluctables qui régissent les projets, les méthodes et les activités consacrées au Royaume de Dieu. Ce commentaire spirituel est plein de pénétration, de finesse, d'humour aussi; il puise une saveur délicieuse dans les exemples des saints, principalement François d'Assise, Benoît Labre, le curé d'Ars, dont la vie fut si féconde, parce que pauvre, renoncée, obéissante. Rappelant des vérités qu'on risque trop d'oublier, ces pages lucides et pleines de foi aideront ceux qui en feront lecture et méditation, à voir clair autant qu'à être généreux. — C. M.

M. Bonningues. — *La foi dans l'évangile de saint Jean.* Coll. Etudes religieuses, n° 710. Bruxelles, La Pensée catholique; Paris, Office général du livre, 1955, 19 × 13 cm., 120 p. Prix : 33 frs belges ou 255 frs français. — L'auteur nous donne ici, souvent à l'aide de citations bien choisies des Pères de l'Eglise, une bonne paraphrase des textes de saint Jean sur la foi. Son plan est celui d'un traité *De Fide* inspiré du 4^me^ évangile. Dans la première partie, étude de la foi en elle-même, l'auteur souligne l'initiative de Dieu dans la foi, qu'il situe au niveau de la conscience libre du chrétien vivant avec ses frères. La seconde partie traite des conséquences de la foi, c'est-à-dire des différents thèmes johanniques : jugement, lumière, vie spirituelle et sacramentaire, amour. Peut-être l'auteur n'a-t-il pas vraiment atteint son propos de se « dégager de toutes ces notions du dogme pour aborder l'évangile de saint Jean avec un regard neuf » (p. 7), car il systématise les données johanniques au lieu de laisser parler les textes dans le contexte entier du 4^me^ évangile. Cette intéressante brochure, que déparent de trop nombreuses fautes typographiques, aidera les croyants à réfléchir sur l'engagement personnel qui constitue leur foi, et les introduira en même temps à une lecture vivante du 4^me^ évangile. — J. R.

Fr. Mussner. — *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?* Eine Auslegung von Markus 13. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 19 × 12 cm., 80 p. — C'est dans un but de vulgarisation que l'auteur nous donne cette brève explication du discours eschatologique, après l'avoir proposée en plusieurs conférences. Il interprète l'entièreté du discours comme ayant pour objet la fin du monde. Par l'abomination de la désolation, il entend la manifestation de l'Antéchrist; et dans la déclaration de Jésus sur la génération qui ne passera pas, il reconnaît l'affirmation de la persistance de la race juive jusqu'à la fin des temps. On saura gré à l'auteur d'avoir voulu livrer au grand public, indépendamment de toute discussion exégétique, une interprétation simple et claire d'un passage aussi obscur de l'Evangile. — J. G.

Bo Reicke. — *Glaube und Leben der Urgemeinde.* Bemerkungen zu Apg. 1-7. Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 32. Zurich, Zwingli-Verlag, 1957, 22 × 15 cm., 180 p. — L'auteur publie ici le manuscrit de ses leçons données à la Volkshochschule de l'Université de Bâle. Il s'agit de remarques sur les 7 premiers chapitres des Actes des Apôtres. Sans être un commentaire suivi et minutieux, l'auteur explique le texte, péricope par péricope, soucieux de montrer que la description par saint Luc de l'église primitive se base sur d'excellents matériaux de source hiérosolymitai-

ne, et de dégager la portée des différents récits. Quelques discussions plus techniques s'insèrent dans le texte en caractères plus petits. Tel quel, cet ouvrage offre aux étudiants et théologiens une première approche du problème complexe du livre des Actes en même temps qu'il les aidera à mieux comprendre ce que fut la primitive Eglise. — C. M.

J. Pérez de Urbel, O.S.B. — *Saint Paul. Sa vie et son temps.* Traduit de l'espagnol par D. P. de Pedrals. Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1958, 23 × 14 cm., 346 p. Prix : 1.600 frs. — Vie de saint Paul assez déconcertante pour l'exégète de profession : écrite certes par l'auteur avec tout son cœur et toute sa foi, pénétrée d'une intense admiration pour l'Apôtre, mais souvent romancée, trop peu attentive à la reconstruction concrète et nuancée du passé tel qu'il fut, insuffisamment soucieuse de présenter dans toute sa profondeur la doctrine de Paul, rédigée d'un bout à l'autre sur le ton d'une éloquence enthousiaste qui à la longue devient fatigante. Dans le prologue de son livre, l'auteur nous raconte comment la ferveur d'une conversation sur saint Paul entre trois compagnons de voyage le détermina, sur la suggestion d'un des deux autres, à promettre d'écrire une vie de saint Paul. Il ne s'agissait pas de renouveler le sujet, ni « d'enrichir les savants ou de surprendre les spécialistes » (p. 18) ; il s'agissait « de présenter à notre jeunesse la figure de saint Paul, de le faire aimer, de rappeler ses grandes idées, de secouer l'apathie des esprits avec l'exemple de cet homme, tout de passion, fait pour la lutte et le triomphe » (p. 16). — J. L.

A. Péry. — *L'épître aux Galates.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 18 × 12 cm., 98 p. Prix : 2,75 N.F. — Commentaire de vulgarisation et d'édification destiné aux Chrétiens de l'Eglise évangélique. L'auteur s'appuie principalement sur les commentaires de Calvin et de Luther qu'il cite presque à chaque page. Parmi les exégètes récents il recourt surtout au P. Lagrange, à P. Bonnard (commentaire de Neuchâtel), à H. W. Beyer (Das Neue Testament deutsch). L'interprétation est claire, visant à être bienfaisante et irénique ; elle procède verset par verset, la traduction étant donnée en italiques au début de l'alinéa, et le commentaire, doctrinal et spirituel, s'y rattachant, plus ou moins long, selon l'importance de la vérité exprimée. — J. L.

Th. Maertens, O.S.B. — *Le Souffle et l'Esprit de Dieu.* Coll. Thèmes bibliques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 20 × 13 cm., 147 p. Prix : 690 frs fr. ou 72 frs b. — Le livre de Dom Th. Maertens répond au but que poursuit la collection *Thèmes bibliques* dans laquelle il paraît : faisant parcourir au lecteur toute l'Ecriture, il lui permet de découvrir la révélation progressive d'une réalité religieuse comme celle de l'Esprit Saint. Cette étude débute par l'exposé des premières ébauches qui manifestent la présence d'une action spéciale de Dieu sous les images du souffle et du vent. Elle s'attache ensuite à l'emprise de l'Esprit de Dieu sur les prophètes et à la promesse d'un renouveau spirituel des derniers temps. La partie néotestamentaire s'organise autour des manifestations de l'Action de l'Esprit Saint aux origines de l'Eglise : effusion de l'Esprit à la Pentecôte et rôle de l'Esprit dans la formation des témoins du Christ. De nombreuses références aux conceptions juives et aux réalités de l'Ancien Testament éclairent de façon spéciale le sens des renouveaux spirituels du christianisme : nouveaux prophètes, nouvelle alliance, nouvelle création et culte en esprit. On saura gré à l'auteur d'avoir mis à la portée des chrétiens désireux de connaître ce que la révélation leur apprend sur l'Esprit Saint, une étude biblique qui se recommande par son sérieux et sa probité. — J.-M. F.

L. Deiss, C.S.Sp. — *Marie, Fille de Sion.* Coll. Thèmes bibliques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 20 × 13 cm., 292 p. Prix : 120 frs b. — Ce livre contient des notes d'études destinées avant tout à faciliter aux pasteurs la catéchèse des chants à la Vierge, que ces mêmes notes avaient permis à l'auteur de composer. On n'y cherchera donc pas un nouvel exposé exégétique

ni l'ensemble des preuves scripturaires d'un traité de Mariologie, mais seulement les thèmes bibliques que la foi de l'Eglise et les œuvres des Pères ont fréquemment exploités en parlant de Marie et de l'Eglise. Les deux premiers chapitres développent en un diptyque la figure d'Abraham auquel Marie se rattache par la foi, et celle de David et de ses successeurs dont la maternité virginale comble les espérances. Les chapitres qui suivent, replacent dans leur contexte vétéro-testamentaire les mystères de l'Annonciation et de la Visitation. Viennent ensuite les textes johanniques : la Femme de l'Apocalypse, le signe de Cana et celui du Calvaire. Le livre s'achève par un excursus traitant le parallèle Eve-Marie dans la tradition primitive. — J.-M. F.

A. Vögtle. — *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung.* Coll. Freiburger Universitätsreden, Neue Folge, Heft 27. Fribourg, H. F. Schulz, 1958, 21 × 15 cm., 20 p. Prix : 1,80 mark. — Nous tenons à signaler cette conférence d'une vingtaine de pages du Professeur Vögtle. Elle sera fort utile au public cultivé qu'intéressent les apports des découvertes de la Mer Morte à la connaissance des origines chrétiennes et le problème des relations entre l'œuvre publique du Christ et le mouvement de Qumrân. — P. M.

O. Schilling. — *Die Höhlenfunde vom Toten Meer : Ende, Anfang oder Übergang?* Der « Neue Bund von Damaskus » im Lichte der alttestamentlichen Verheissungen. Paderborn, F. Schöningh, 1958, 23 × 16 cm., 24 p. Prix : 2 marks. — Ce discours de rentrée académique, présenté en 1957 à l'université de Paderborn par le Professeur Schilling défend l'idée que le mouvement de Qumrân constitue une phase historique importante du judaïsme. Mouvement de transition, nourri d'Ancien Testament mais insatisfait, en attente affamée du Nouveau, il groupa, très proches du Christ sans doute, bien des « hommes de bonne volonté ». — P. M.

Fr. Leist. — *Moses - Sokrates - Jesus.* Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt. Francfort s/M., J. Knecht, 1959, 21 × 13 cm., 448 p. — Trois personnes, trois mondes, tous incomparables ! Moïse, l'homme au nom d'Egypte, qui a vu Dieu et conduit le peuple, annonce le Roi Messianique ; Socrate, angoissé du vrai, obéissant même contre les dieux, incarne le vœu d'une humanité que seul comble l'avènement de Dieu, « venu tendre aux hommes le radeau de la vérité » ; Jésus, l'homme-Dieu, qui parfait l'un définitivement et assouvit l'autre, et que l'homme ne cessera jamais d'interroger, se découvrant soi-même en cette recherche. Si de telles idées ne sont point neuves, la manière dont l'A. les présente et les développe est originale et vivante. Il est vrai que ces trois personnalités sont inépuisables. Dans leur rencontre, l'A. voit la rencontre de Dieu et des hommes, il découvre l'histoire, non pas comme un passé mort, mais comme l'activité divine incessante, « jouant avec » l'humanité. — P. M.

Mariologie

A. Renou et M. Béatrix. — *La Vierge et les femmes de Palestine.* Paris, Gabalda, 1959, 19 × 14 cm., 240 p. Prix : 870 frs. — L'effort des auteurs a consisté à replacer la vie de Marie dans son cadre palestinien, en s'inspirant à la fois des documents antiques sur les mœurs et la religion juives et du folklore moderne. La reconstitution de l'existence de la Vierge est nécessairement conjecturale ; mais les auteurs n'ont pas voulu faire œuvre scientifique : ils ont voulu mettre sous nos yeux un tableau plus concret de cette vie, et plutôt que de discuter la vraisemblance de certaines situations, il s'agit de goûter la saveur de descriptions qui nous aident à mieux réaliser le déroulement d'une existence dans un cadre si différent du nôtre. Ces descriptions permettront aux lecteurs de « voir » davantage Marie. — J. G.

Th. Koehler, Mar. — *Le Dieu de Marie.* Retraite prêchée aux Religieuses de l'Œuvre Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1957. Saint-Maurice, Edit. Saint-

Augustin, 1959, 19 × 14 cm., 294 p. Prix : 6,90 frs. — Le but de cette retraite est de favoriser une méditation qui cherche, dans la lumière de la foi, une intelligence plus profonde de Dieu, ce Dieu que Marie a contemplé d'un regard intérieur lorsqu'elle conservait dans son cœur les mystères dont elle était témoin. L'auteur a eu le souci de recourir sans cesse à l'Ecriture pour guider cette méditation. Les vingt instructions qui composent cette retraite, et dont a été gardé le style oral, suivent le développement chronologique de la Révélation. Elles sont vraiment susceptibles d'entraîner bien des âmes dans les profondeurs du mystère de Dieu. — J. G.

D. Licciardo, S.D.B. — *Los errores protestantes sobre la santisima Virgen Maria.* Buenos Aires, Obra de Don Bosco, 1949, 24 × 16 cm., 417 p. — L'ouvrage se présente avec l'ordonnance systématique d'un manuel ; en exposant successivement les divers points de la doctrine mariale, il définit chaque fois la position catholique puis les objections protestantes avec la réponse qu'on peut leur opposer. L'information de l'auteur ne va pas le plus souvent jusqu'aux théologiens protestants contemporains, et le ton polémique de l'ouvrage, déjà annoncé par le titre, produira une impression défavorable sur certains lecteurs. — J. G.

A. Vermeersch, S. J. — *Méditations sur la sainte Vierge.* Edition revue par E. Mistiaen, S. J. 2 vols, Bruges, Beyaert, 1959, 22 × 15 cm., 246 et 354 p. Prix : 240 frs. — Les méditations du P. Vermeersch avaient aidé bon nombre d'âmes à imiter les vertus de Marie. Voici qu'elles reparaissent, mises à jour et considérablement augmentées, mais gardant malgré tout leur physionomie d'autrefois, par le souci de développer les applications morales plutôt que les considérations exégétiques ou doctrinales. On souhaite qu'elles continuent à entraîner les chrétiens dans le sillage de la perfection de la Vierge. — J. G.

A.-I. Mennessier, O.P. — *La Vierge de Bernadette.* Coll. Homélies et catéchèses. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 100 p. Prix : 390 frs. — Trois excellents exposés oratoires montrant comment le mystère marial se ramène en fin de compte à celui de la présence de Dieu à l'humanité. Vierge de Lourdes, Immaculée Conception, Vierge de l'Ave Maria, sous ces trois aspects elle est bien la Vierge de Bernadette. Non pas qu'il soit spécialement question de la petite béarnaise au cours de ces pages, mais parce qu'elle « est ici, dans sa simplicité, son cœur de pauvre, le type de l'âme religieuse devant le mystère de la rencontre de Dieu et de sa créature... tel qu'il se renouvelle en quiconque s'approche du Dieu vivant ». — R. M.

R. Spiazzi et R. U. Montini. — *Maria e la Chiesa nell'arte.* Coll. Quaderni del Clero, 21. Padoue, Presbyterium, 1959, 19 × 13 cm., 64 p., 51 pl. — Le but de l'ouvrage est de montrer brièvement comment la situation de l'Eglise à chaque époque se reflète dans la manière dont l'art, plus spécialement l'art italien, représente Marie : l'Eglise des catacombes se révèle dans la Vierge silencieuse, l'Eglise des basiliques dans la Vierge comme Reine triomphante, l'Eglise des cathédrales dans la Vierge Souveraine de la Cité, l'Eglise de l'humanisme dans la Vierge de la beauté, l'Eglise de l'âge moderne dans la Vierge Médiatrice et la Vierge victorieuse des hérésies, l'Eglise de la désolation, au milieu du laïcisme contemporain, dans la Vierge sans art et dans l'art sans la Vierge. Ce tableau de l'art marial est évidemment sommaire, mais les lignes d'orientation en sont intéressantes. Le texte est suivi d'une cinquantaine de reproductions. — J. G.

E. Rombach. — *Die Mariendichtungen von Louis Mercier (1870-1951).* Coll. Forschungen zur romanischen Philologie, 5. Munster, Aschendorff, 1959, 24 × 16 cm., IV-104 p. Prix : 7,80 marks. — Cette analyse des poèmes de Louis Mercier sur la Vierge Marie est remarquable par l'investigation des sources, dans l'Ecriture Sainte et dans la poésie française, italienne ou même latine

médiévale; elle fournit à l'auteur l'occasion de suivre dans le temps le développement de certains thèmes propres aux mystères de la Vierge. — J. G.

Liturgie

M. Niechaj. — *Oratio liturgica pro defunctis in ecclesia russa orthodoxa (exquisitio dogmatica).* Coll. Towarzystwo wiedzy chrześcijańskiej, 17. Lublin, Uniwersytet, 1933, 23 × 15 cm., 280 p. — Confrontation, sur la base de textes liturgiques russes recueillis par l'auteur, du dogme catholique et de la théologie orthodoxe concernant les fins dernières, l'état intermédiaire et la valeur des suffrages pour les défunts. L'A. conclut à un accord essentiel entre les deux enseignements et relève les points obscurs de la théologie russe moderne: le lieu et la nature du purgatoire, la peine du feu, la satispassion. Les citations patristiques sont abondantes, mais leur disposition sent un peu le fichier et ne laisse guère apparaître la perspective et le contexte historiques des textes. Une liste finale d'errata ne donne qu'une petite idée des fantaisies typographiques. Remercions quand même l'A. de nous avoir donné accès à pas mal de textes russes. — J. B.

C. E. Pocknée. — *The French Diocesan Hymns and their Melodies.* Londres, The Faith Press, 1954, 19 × 13 cm., VI-162 p. Prix: 12 sh. 6 d. — Un certain nombre d'hymnes appartenant aux anciens bréviaires de France des XVII[e] et XVIII[e] siècles servent aussi à la prière commune dans l'église anglicane. Leur traduction et leur adoption en Angleterre se fit surtout à l'époque du mouvement d'Oxford. Dans leur version originale latine, ces pièces ont pour auteurs des prêtres et religieux français, tels que J.-B. de Santeüil, Charles Coffin. La musique en est écrite en notes de plain-chant, mais subit le contre-coup de la prépondérance du majeur-mineur qui, à ce moment, est en train d'évincer les vieux modes. M. P. retranscrit 54 textes originaux, donne leur traduction anglaise et fournit de précieuses indications de sources ainsi que quelques thèmes musicaux. On notera qu'un seul de ces chants, le *Rorate caeli,* est resté d'usage courant après l'abandon des types gallicans de liturgie. Ce petit volume intéressera surtout les spécialistes de la liturgie et les musicologues. Il établit un lien souvent ignoré entre l'hymnologie anglicane et des chants qui furent en faveur sur le continent, avant de céder le pas aux expressions d'une liturgie plus universalisée. — C. D.

J. A. Jungmann, S. J. — *De eredienst van de katholieke Kerk.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 20 × 13 cm., XII-403 p. Prix: 190 frs broché; 215 frs relié. — Cette seconde édition s'est enrichie d'une table des matières dont nous regrettions l'absence dans la première (*N.R.Th.,* 1958, p. 1009), et de trente pages de bibliographie systématique choisie. La traduction a été améliorée. — J. B.

J.-B. Lebrun. — *Aide-mémoire du sacristain.* Coll. Paroisse et liturgie, 43. Bruges, Apostolat liturgique, 1959, 23 × 16 cm., 110 p. — Liste des objets à préparer pour les divers offices liturgiques, l'administration des sacrements, les principales fêtes de l'année. Conseils judicieux pour l'entretien du mobilier, des vêtements et du linge. — J. B.

Spiritualité

L. Bouyer. — *La spiritualité de Cîteaux.* Paris, Flammarion, 1955, 19 × 12 cm., 250 p. Prix: 500 frs. — Les livres du Père Bouyer sont toujours traversés par une intense flamme intérieure. L'ouvrage que voici ne fait pas exception. S'il retrace la doctrine spirituelle des premiers cisterciens, saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry et quelques autres, ce n'est pas là pur souci d'historien. En nous mettant au contact de ces hommes qui se sont séparés de Cluny — « d'un Cluny en pleine ferveur » cependant —, parce qu'ils voulaient, dans la règle primitive de saint Benoît, retrouver l'aspect d'austérité, il nous rappelle que nous aussi nous vivons une période de retour aux sources, une période de spiritualité qui se veut intense. Encore faut-il que sous pré-

texte de spiritualiser le monde, nous nous défendions contre ses séductions temporelles. Le trait le plus remarquable de la spiritualité de Cîteaux sera précisément « la préoccupation centrale de l'amour de Dieu, de l'amour dont il nous aime et de l'amour dont nous devons l'aimer en retour ». Pour découvrir cette valeur commune à tous les cisterciens ici présentés, et pour démontrer leurs caractéristiques personnelles, l'auteur cite un grand nombre de textes qui font ainsi de certaines parties de son livre une belle anthologie. Partout nous sommes amenés à constater combien l'esprit de fidélité plus grande au passé peut être créateur de formes nouvelles. — A. d. J.

I. Iparraguirre, S. J. — *Espiritu de San Ignacio de Loyola.* Perspectivas y actitudes ignacianas de espiritualidad. Coll. Espiritualidad Ignaciana, 2. Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958, 22 × 16 cm., 208 p. — L'auteur de cet ouvrage a eu l'heureuse inspiration de rechercher les traits de la spiritualité ignatienne dans les lettres du Fondateur des Jésuites. Il est trop vrai que beaucoup d'ouvrages consacrés à la spiritualité ignatienne négligent à l'excès les milliers de pièces de cet épistolaire. Certes la lecture n'en est pas aisée. La langue de saint Ignace n'est ni brillante ni légère. Mais des trésors y sont cachés. On y trouvera sans doute le meilleur des commentaires aux *Exercices spirituels* ainsi qu'une doctrine des rapports des valeurs humaines à la fin surnaturelle de l'homme qui présentent un grand intérêt pour les chrétiens d'aujourd'hui. — A. T.

C. Brovetto, C.P. — *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo della Croce.* Morte mistica e divina natività. Coll. Studi e Testi Passionisti, 1. Teramo, ECO, 1955, 24 × 17 cm., xvi-216 p. Prix : 1.000 lires. — Après d'autres auteurs qui ont expliqué la spiritualité de saint Paul de la Croix par ses sources, l'auteur a cherché à découvrir et à illustrer théologiquement l'idée centrale que le saint se fait de la sainteté, le centre actif d'où chaque élément va prendre sa valeur originale et où l'ensemble trouvera son unité. Ses recherches l'ont orienté vers deux thèmes : la mort et la naissance mystiques, particulièrement dignes d'attention en relation avec la crise de la spiritualité de la fin du XVII[e] siècle. Trois temps jalonnent le présent volume : d'abord, du point de vue historique, fixer les traits de la physionomie spirituelle du saint, en rapport avec les deux thèmes annoncés ; ensuite étudier les deux thèmes dans les textes ; ensuite suivre ces mêmes thèmes dans la direction pratique du conducteur d'âmes et du fondateur, décrire leur couronnement dans la vie crucifiée et déjà glorieuse de l'âme unie à Dieu, et dans son modèle le plus parfait : la Vierge Marie. Pour finir, de brèves conclusions sur la valeur de cette spiritualité mystique, à raison spécialement de sa double opposition à toute tendance quiétiste ou rigoriste. Notre résumé ne donne qu'une idée très lointaine de la richesse spirituelle de ce volume, où les textes savoureux du saint sont à tout moment rapprochés des sources scripturaires et théologiques. — R. C.

L. Bouyer, Orat. — *L'initiation chrétienne.* Coll. Credo. Paris, Plon, 1958, 19 × 12 cm., vi-214 p. Prix : 630 frs. — D'une plume alerte, le P. Bouyer trace les grands chemins qu'il faut suivre pour « s'initier à la foi chrétienne » : découvertes successives du spirituel, de Dieu, du Christ et de l'Eglise, des sacrements et de la vie éternelle. Parvenu au terme de ces étapes le chrétien sera à même non seulement de « s'engager pour et dans ce qu'il croit », mais de savoir qu'il s'engage « muni des armes appropriées dans cette lutte dont la liberté véritable est le prix. » Un guide pour ceux qui désirent méditer les principales démarches de leur foi, c'est dans ce sens que ce livre se veut une initiation. — J.-M. F.

P. Boland, O.S.B. — *The Concept of « Discretio Spirituum » in John Gerson's « De Probatione Spirituum » and « De Distinctione Verarum Visionum a falsis ».* Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred Theology, Second Series, No. 112. Washington, The Catholic University of America Press, 1959, 23 × 15 cm., x-169 p. Prix : $2.00. — Gerson est le premier au-

teur à traiter *ex professo* du discernement des esprits. Déjà saint Paul avait employé l'expression pour désigner un charisme. Gerson a le mérite de faire la distinction entre ce charisme et l'aptitude acquise, et de formuler les règles à ce sujet. Ces règles, contenues dans deux ouvrages, ont notamment pour objectif pratique le jugement à porter sur l'authenticité des visions et des révélations. Remarquable est l'insistance mise par Gerson à exiger un examen approfondi des visionnaires prétendus, non seulement dans le domaine de la vie spirituelle, mais aussi dans leur état physique et mental. Il s'était rendu compte que de fausses visions peuvent avoir leur origine dans des malaises physiques ou dans des anomalies psychiques. En nous présentant la doctrine de ces ouvrages, et en résumant, dans la conclusion, toutes les règles énoncées par Gerson, le P. Boland attire à bon droit notre attention sur la première solution d'ensemble donnée à une question toujours actuelle, et bien délicate. — J. G.

B. WELTE. — *L'Esprit, vie des chrétiens.* Coll. Orans christianus. Paris, Edit. de l'Orante, 1959, 16 × 13 cm., 109 p. — Le P. Tandonnet nous offre une élégante traduction de l'ouvrage allemand de B. Welte sur le Saint-Esprit. Cet ouvrage considère moins la personne du Saint-Esprit que les effets de sa présence en nous. C'est tout un tableau de la vie chrétienne qu'il nous donne en parlant de l'Esprit de foi, de joie, de vérité, de patience, d'amour, de liberté, d'Eglise, avec la diversité de ses dons et de ses fruits. Aussi sera-t-il, pour les intellectuels qui le liront, un stimulant à approfondir en eux les attitudes et démarches essentielles du chrétien. — J. G.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALFONSO M. DE LIGUORI (S.). — *Opere ascetiche.* Edit. O. GREGORIO, G. CACCIATORE et D. CAPONE. Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1960, XVIII-409 p.

ARTUS A. (Dr). — *Un monde inconnu : nos enfants.* 3e édit., Tournai, Casterman, 1960, 248 p. 75 frs b.

AUZOU G. — *La Parole de Dieu.* Nouv. édit., Paris, Edit. de l'Orante, 1960, 444 p.

BARRAU P. — *La messe et le peuple aujourd'hui.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 286 p. 6,90 N.F.

BERTSCHE L., S.O.Cist. — *Epouse du Christ.* III. *Le livre du rosaire de la religieuse.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1960, 157 p. 63 frs b.

BISER, E. — *Der Sinn des Friedens.* Munich, Kösel-Verlag, 1960, 243 p.

BOUYER L., Orat. — *Le sens de la vie sacerdotale.* Tournai, Desclée et Cie, 1960, 201 p.

BRUIN P. et GIEGEL P. — *Welteroberer Paulus.* Zurich, Artemis Verlag, 1959, 210 p., 120 pl. 39 frs.

CALVET J. — *La lumière de complies.* Paris, Aubier, 1960, 263 p.

CAMPANELLA T. — *Il peccato originale.* Edit. R. Amerio. Rome, Centro Internazionale di studi umanistici, 1960, 169 p.

CLORAN, O. M., S. J. — *Previews and Practical Cases on Marriage.* Vol. I : *Preliminaries and Impediments Canons 1012-1080.* Milwaukee, Bruce, 1960, XII-403 p. $ 8.50.

CREVOT A. et COLSON M. — *« Une aide semblable à lui ».* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 222 p. 5,50 N.F.

DEWAILLY L.-M., O.P. — *Envoyés du Père. Mission et Apostolicité.* Paris, Edit. de l'Orante, 1960, 158 p.

DILLENSCHNEIDER Cl., C.ss.R. — *Le Christ, l'unique prêtre et nous ses prêtres.* Paris, Alsatia, 1960, XIV-329 p. 15,75 N.F.

EDELBY N. — *Liturgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles.* Beyrouth, Edit. du Renouveau, 1960, XVI-973 p.

GENEVOIS M.-A., O.P. — *Entre dans la joie.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 268 p. 9 N.F.

GILSON E. — *Le philosophe et la théologie.* Paris, A. Fayard, 1960, 261 p. 10 N.F.

GORRÉE G. — *Au-delà du Père de Foucauld. Le Père Peyriguère. Vie et écrits spirituels.* Paris, Edit. du Centurion, 1960, 160 p., 8 illustr. 6,15 N.F.

GRENET P.-B. — *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui.* Paris, Beauchesne, 1960, 263 p. 9,90 N.F.

GUARIGLIA G. — *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem.* Vienne, F. Berger, 1959, XVI-322 p.

GUITTON G., S. J. — *Le bienheureux Pierre Favre premier prêtre de la Compagnie de Jésus (1506-1546).* Paris, Vitte, 1960, 288 p. 8,30 N.F.

HAUSSIG H.-W. — *Kulturgeschichte von Byzanz.* Stuttgart, A. Kröner, 1959, XVI-624 p., 31 repr. 15 marks.

HÉLIN E. — *La population des paroisses liégeoises aux XVII^e et XVIII^e siècles.* Liège, Editions de la Commission, 1959, 432 p.

HÉRIS Ch.-V., O.P. — *Le mystère de Dieu.* 2^e édit., Paris, Edit. du Cerf, 1960, 300 p. 10,50 N.F.

HOLGERSEN A. — *Le chant de la Salette.* Tournai, Casterman, 1960, 236 p. 90 frs.

Homme (L') et les groupes sociaux. Paris, Spes, 1960, 239 p. 8,10 N.F.

JAMES E. O. — *Mythes et rites dans le proche-orient ancien.* Paris, Payot, 1960, 316 p. 20 N.F.

JEMOLO A. C. — *L'Eglise et l'Etat en Italie du Risorgimento à nos jours.* Paris, Edit. du Seuil, 1960, 285 p. 12 N.F.

JULLIOT (H. DE). — *D'un cœur qui t'aime...* Tournai, Casterman, 1960, 168 p. 69 frs.

JUNGMANN J. A., S. J. — *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, VIII-560 p. 150 S.

LECLERCQ J. et J. LADRIÈRE. — *Introduction à la sociologie.* Nouv. édit., Louvain, Nauwelaerts, 1959, 288 p. 130 frs.

LIGIER L. — *Péché d'Adam et péché du monde.* I. *L'Ancien Testament.* Paris, Aubier, 1960, 322 p. 240 frs b.

Maria et Ecclesia. Vol. IV : *Cooperatio B.V.Mariae et Ecclesiae ad Christi redemptionem.* Vol. VIII : *Maria et Vita Ecclesiae eucharistica.* 2 vols, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959-1960, XII-538 et VIII-136 p.

Marxismusstudien. Dritte Folge. Hrsg. v. I. FETSCHER. Tubingue, Mohr, 1960, VII-221 p. 14 marks.

MAUDUIT J. — *Saint Vincent de Paul.* Paris, Edit. France-Empire, 1960, 269 p.

NÉHER A. — *Jérémie.* Paris, Plon, 1960, XIV-233 p.

NEUBERT E., Marianiste. — *Marie et l'éducateur chrétien.* Tournai, Casterman, 1960, 216 p. 93 frs.

NIEDERMEYER A. — *Précis d'hygiène pastorale.* Tournai, Casterman, 1960, 372 p. 270 frs.

POINSENET M.-D. — *Par un sentier à pic.* Paris, A. Fayard, 1960, 255 p. 10 N.F.

Potestad (La) de la Iglesia. Barcelone, J. Flors, 1960, XVI-526 p.

Quatre (Les) évangiles à l'usage du peuple chrétien. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 383 p. 1,80 N.F.

RHAUDENSES. — *Maria ideale di vita cristiana nella dottrina di S. Ambrogio.* Milan, Editr. Ancora, 1960, VI-238 p. 650 lires.

Rôle (Le) de la religieuse dans l'Eglise. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 204 p.

RONDET H., S. J. — *Litanies du Sacré-Cœur.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960, 126 p. 4 N.F.

SCHULER B. — *Die Materie als lebende Kraft.* Paderborn, F. Schöningh, 1960, XII-168 p. 12 marks.

THIS B. (Dr). — *La psychanalyse.* Tournai, Casterman, 1960, 316 p. 105 frs.

TOULAT J. — *Canada Terre de France.* Paris, Guy Victor, 1960, 240 p., 21 phot. 8,50 N.F.

Vocation sacerdotale. Recherche théologique. Paris, Vocations sacerdotales et religieuses, 1960, 173 p. 6,50 N.F.

WATTS A. W. — *Le bouddhisme Zen.* Paris, Payot, 1960, 246 p. 18 N.F.

Weltkirchen Lexikon. Hrsg. v. F. H. LITTELL et H. H. WALZ. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960, X p., 1762 col.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI
Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*